后现代交锋丛书

福柯的工作和生活，伟大成就与被诋毁的形象，使他成为众多知识分子的楷模。他对知识、权利和性三者的内在关系的精辟分析成为酷儿理论的最重要的催化剂。

[英] 塔姆辛·斯巴格 / 著

福柯与酷儿理论

Foucault and Queer Theory

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

后现代交锋

postmodern encounters

福柯与酷儿理论

米歇尔·福柯是法国后结构主义理论家中流言最多、毁誉参半的名人。而作为恐惧同性恋之产物的“酷儿”一词现在被那些曾经自诩为男同性恋者（gay）或女同性恋(lesbian)的人自豪地使用。这二者之间究竟有什么关系？

这是福柯关于性、权力和话语的理论与当前采纳、修改乃至批判他的酷儿思想的新锐们的后现代遭逢。我们对性别、身份、性和文化政治的理解将在这些逾越式人物的激情碰撞中得到根本改变。

《福柯与酷儿理论》的取胜之处在于，它对福柯的引人入胜的观点、对酷儿文化在各方面提出的直言不讳的观点及其发展，包括异性恋规范性、SM癖、执行、性倒错、性别的终结、解放与差异、晚期资本主义以及艾滋病对理论和实践的冲击，做了简洁而精当的介绍。

ISBN 7-301-08481-1

9 787301 084816 >

ISBN 7-301-08481-1/G · 1372

定价：12.80元

后现代交锋丛书 postmodern encounters

福柯与酷儿理论

Foucault and Queer Theory

[英] 塔姆辛·斯巴格 / 著
赵玉兰 / 译
王文华 / 校

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记图字：01-2004-2920 号
图书在版编目(CIP)数据

福柯与酷儿理论/(英)塔姆辛·斯巴格著；赵玉兰译.
—北京：北京大学出版社，2005.3
(后现代交锋丛书)
ISBN 7-301-08481-1

Ⅰ.福…　Ⅱ.①斯…②赵…　Ⅲ.哲学思想—西方国家—现代　Ⅳ.B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 135813 号

Foucault and Queer Theory
Text copyright © 1999 Tamsin Spargo
The author has asserted her moral rights.
No part of this book may be reproduced in any form, or by any means, without prior permission in writing from the publisher.

书　　　名：福柯与酷儿理论
著作责任者：[英]塔姆辛·斯巴格 著　赵玉兰 译
责 任 编 辑：刘　军
标 准 书 号：ISBN 7-301-08481-1/G·1372
出 版 发 行：北京大学出版社
地　　　址：北京市海淀区成府路 205 号　100871
网　　　址：http://cbs.pku.edu.cn
电 子 信 箱：zyl@pup.pku.edu.cn
电　　　话：邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62767346
排　版　者：兴盛达打字服务社　82715400
印　刷　者：北京大学印刷厂
经　销　者：新华书店
787 毫米×1092 毫米　32 开本　4.5 印张　70 千字
2005 年 3 月第 1 版　2005 年 6 月第 2 次印刷
定　　　价：12.80 元

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。
版权所有，翻版必究

王岳川序

王岳川
（北京大学中文系教授）

后现代主义文化思潮在西方出现了半个世纪，进入中国已经20年了。如今，这一思潮的发展已经从哲学美学和文化领域进入经济法律、日常生活领域，甚至进入了国际政治和科学领域，从而使上世纪诸多争论不休的问题，变得更为复杂。面对这些深层次和表层次问题，需要从根源上弄清问题的实质，厘定不同思想家的后现代精神走向，从而给人一种较为清晰的后现代谱系学脉络。

后现代主义的源起与文化意向

一般而言，学界在后现代、后现代主义、后现代性几个关键范畴上存在着理解的偏差，并引发一些无谓的争论。其实"后现代"(postmodern)是一个历史概念，指"二战"以后出现的后工业社会或信息时代；而与此相关，"后现代主义"(postmodernism)是这一社会状态中出现的一种文化哲学思潮；"后现代性"(postmodernity)则是一个社会理论概念，指后现代社会结构的功能性转型和知识话语转型问题。后现代是后现代主义产生的时代土壤，后现代主义是后现代社会的文化哲学表征，后现代性是后现代转向的话语系谱和结构模式。后现代思潮在世界文化意识

领域掀起了一阵话语转型风，在人们的思维方式和价值信仰上，造成了传统与现代话语(discourse)的断裂。而文化美学转型则波及整个艺术和批评领域，引发了前所未有的知识话语紧张。

“后现代主义”这些年在学界热了起来，不管是强烈的批判者，还是积极的支持者，对“是不是有后现代”，“什么是后现代”这类常识问题已经不再感兴趣，而是面对后现代社会，认真思考一些更为深层的问题。如今，后现代与现代性问题、后现代文化和传媒问题、后现代与后殖民主义问题的论争，形成了后现代文化与其他学科类型的复杂关系。人们达成了普遍共识：后现代主义思潮是后现代社会或后工业社会、信息社会、晚期资本主义的产物。它孕育于现代主义母胎(20世纪30年代)中，并在“二战”以后与现代性绝裂，而成为一个对西方现代性加以质疑的文化思潮。

后现代主义与现代主义在若干问题上既针锋相对，又具有共同的话语论争平台，因而又被人看成是共属“现代性“问题这一框架中。大致上说，有三种现代性话语：“高度现代性”(表征为马尔库塞、哈贝马斯等对卢梭、马克思所强调的解放、救赎与乌托邦精神的继承)，“低度现代性”(表征为福柯、德里达、罗兰·巴特对尼采、波德莱尔、西美尔、本雅明的颠覆性思维方式的继承，强调揭露现代性的负面效应)，“中度现代性”(表征为布迪厄和吉登斯等以

一种反思性态度和实践性策略对现实加以冷静剔解和分析)。后现代主义正式出现于20世纪50年代末到60年代前期，其声势夺人并震慑思想界是在70年代和80年代。这一阶段,欧美学术界引起一场世界性的文化哲学家之间的“后现代文化哲学论战”。到了90年代,后现代主义以一种多元边缘的后现代性特征渗入当代文化肌体,成为言人人殊的当代文化症候。进入21世纪,后现代主义“原创性”思想家大多谢世,一些“阐释性”后学家成为普世化播撒的主要力量。

宽泛地说，后现代主义是一种汇集了多种文化、哲学、艺术、社会学、传媒学思潮的庞杂问题丛。就文化哲学而言,解构主义、西方马克思主义、女权主义、后殖民主义、文化研究构成了当代后现代主义论争的文化景观。但是,这些流派的观点是互相渗杂甚至是互相对立的。如果说,解构主义、女权主义是广义的后现代思潮的积极推进力量的话,那么,西方马克思主义就是后现代中一股激进的批判力量。而且,对后现代主义的不同观点，构成思想家不同的身份认同:积极推进后现代主义的人,往往以做一个后现代哲人为荣,可以称之为后现代主义者,如德里达、利奥塔尔、斯潘诺斯、伊哈布·哈桑、格里芬等;严肃批判、抵制后现代主义的思想家,则以后现代批判者的身份出现在思想论坛,如哈贝马斯、杰姆逊、伊格尔顿等;以学者的身份对后现代主义进行客观研究,无意于做一个后现代

主义者,对后现代主义保持清醒的认识的学者,如理查德·罗蒂、佛克马、赛义德等。正是这种“推进”、“批判”、“研究”的合力,构成了起伏跌宕的后现代文化思潮。

后现代主义张扬一种“文化批评”精神,力图打破传统形而上学的中心性、整体性观念,而倡导综合性、无主导性的文化哲学。后现代性的显著标志是:反乌托邦、反历史决定论、反体系性、反本质主义、反意义确定性,倡导多元主义、世俗化、历史偶然性、非体系性、语言游戏、意义不确定性。具体阐释这些思想和语境,是专门研究家的事情。但可以化约化理解:后现代主义是一种禀有“后工业社会哲学精神”的新哲学,它意味着不再追求永恒不变的终极真理,也不贬斥历史的、变化的、偶然的因素,不再把文化美学看作反映现实的镜子。相反,后现代重视解释学精神,通过对整体性的瓦解走向差异性。文化哲学家不再是那种声称能解决或解释文化领域何以并如何对实在具有一种特殊联系的形而上学者,而是一些能理解各种事物相关方式的专家。

后现代主义者表现出一种叛逆性和价值选择性。这种选择性指涉出一种存在状态的多元性和文化审美的宽泛性。因此,后现代主义超出了语言艺术的界限,并对各类艺术的界限和艺术与现实的界限加以超越。这样一来,高雅文化与通俗文化的界限模糊了,艺术与非艺术的对立、小说与非小说的对立、文学与哲学的对立、文学与其他艺术的对立统统消解了。后

现代文化美学走向价值空场的“反文化”、“反艺术”、“反美学”倾向,使其自身抵达平面游戏的边缘。

后现代主义文化症候是在与现实主义、现代主义相比较的“差异性”中呈现出来的。就精神模式而言,现实主义注重“理想模式”(典型),现代主义注重“深度模式”(象征),而后现代主义则追求“平面模式”(空无);就价值观而言,现实主义讲求代永恒价值立言的英雄主义,现代主义讲求代自己立言的反英雄(荒诞),而后现代主义则讲求代“本我”立言的非英雄(凡夫俗子);就人与世界的关系而言,现实主义强调历史发展的必然性和人的社会性,现代主义强调世界的必然性与人的偶然性相遇中的个体存在状况,后现代主义则强调存在的偶然性(生命与艺术是偶然的)和生命的本然性;就艺术表现而言,现实主义以全人观物,叙事人无所不知,无所不晓,并具有一种求雅的审美趣味,现代主义以个人观物,具有一种雅俗相冲突的审美取向,而后现代则强调纯客观的以“物”观物,讲求无个性、无感情的“极端客观性”,并表征出一种直露坦白的求俗趣味;就艺术与社会的关系而言,现实主义认为艺术是超功利的审美欣赏,具有一种提升读者的功能(教化大众),现代主义认为艺术是对社会异化压抑的一种反抗,艺术表现为反抗性反弹的痛苦与丑,而后现代主义则认为艺术是一种商品,是日常生活中解魅化、大众化的消费品。

事实上，从现实主义到现代主义再到后现代主义，精神模式、价值观念、人与世界的关系、艺术趣味、艺术与社会的关系等，都发生了一系列的精神降解。这主要是由于在现代化的设计蓝图中，人类理性出现了危机，而后现代主义则以游戏的方式去解构危机中的理性，而最终出现了精神价值体系中的“危机共振”——社会、科学、哲学、美学、艺术、信仰的危机综合爆发症候。对此，不妨通过德里达“解构”策略的后现代意向、拉康的无意识话语理论、哈贝马斯的重振现代性设想、利奥塔尔的后现代叙事话语、鲍德里亚的后现代大众传媒理论等，去看看后现代思想家的问题意识，以及面对当代问题的入思角度和解决问题的深度。

后现代话语与后殖民文化身份

后现代主义的发展最终在政治维度上成为后殖民主义理论的来源之一。我们可以通过“后学”研究发现后现代、后殖民主义对西方现代性霸权的批判，使“边缘话语”得以获得某种发声的可能性，使西方中心主义的合法性受到质疑，使第三世界同第一世界对话和互动成为可能。

后现代理论为全球化的出场奠定了基础。全球化并不是全球“同质化”，也不是全球“一体化”，而是要让人类将尊重差异作为精神生态的信条，作为“人

类性”的底色，让东西方学会正确理解对方，让东西方变成人类的集合体。或许可以说，传统是一元的，有时甚至有封建专制独断性；现代则成为二元对立的文化——传统与现代、东方与西方、先进与落后、经验与超验等，将一切看成二元对立的，从而维护西方中心主义的话语权；后现代主义提出多元，使任何东西都只能多元性地加以理解，人们变得更宽容，心态更平和。开放社会扩大了人的内在空间，缩小了外在空间。人的精神自由和尊重这种自由成为人的本质规定性——无论是东方人还是西方人，都毫无例外。后现代后殖民主义倡导的多元文化主义不再是纯粹的理论探讨，而是对文化差异尊重的当代实践，已然进入文化、族群、阶级、性别、教育、文艺、政治的诉求中，从而获得不同文化体系之间趋向平等式的认同和共识——在文化战略方面日益消除西方中心主义。

多元文化的发展伴随着人类历史而发展。几千年来，人类多种文化并存互动：中国文化传统、希腊文化传统、希伯来文化传统、阿拉伯伊斯兰文化传统、非洲文化传统等多种文化不断消长，此起彼伏地影响着人类社会的进程。今天在美国，黑人文化、印第安文化、西裔(Hispanic)文化、亚裔(Asian)文化等少数话语，形成不同于主流白人文化特色的新文化声音，种族间的冲突层出不穷，黑人民权运动、新左派运动、同性恋运动、女权运动、反文化运动等此起彼

伏,社会正在发生大分裂。世界在全球化中出现了多元文化的吁求，表明世界在后现代的洗礼下正在走向新的多样化。

可以说,当今世界在全球化的浪潮中,整个地球已演化成为一个地球村,经济一体化和热核战争的威胁使整个人类荣辱与共。霍金说人类也许活不过这千年,因为地球环境在恶化,在百年左右海平面将升高而使众多的岛国和沿海城市淹没。因此,人类的未来应该是东西方所共同来思考的未来。现代人在无穷扩张自我，当扩张到极限时就丧失了“自我”。自我的消失使得人们成为“非我”,这在本质上是对生态文化和文化生态美学的违背。因而,在德里达解构西方中心主义和赛义德提出“东方主义”之后,中国学者所提出的“发现东方”与“文化输出”从根本上说,意味着“人是目的”,表明“东方”思想在东西方对话中有其不可忽视的特性。

后现代主义文化研究决非要重新树立后现代大师,相反,应该在发自西方内部的对西方中心主义批判之后的“后思想”平台上,展开以中国为代表的东方文化价值重建的工作。即坚持以我为主,东西互动,和而不同,重建中国形象,保持文化生态。让世界认识到中国文化不是西方人眼中的那种扩张性文化,而是有深刻历史感和人类文明互动的大文化。近些年来,西方学界提出“生态美学”或“生态文化”的新理论,其实吸收了东方尤其是中国文化

中诸多思想精髓，如绿色和谐思想、辩证思想、综合模糊思想、重视本源性和差异性的思想、强调“仁者爱人”等思想。这些思想是走出现代中心主义之后的中国思想对西方的一种滋养或者互动。因而，在后现代时期，人类不再可能再造现代性神话，不再可能维护西方中心话语，而只能走出东方主义与西方主义的二元对立状态，立足于全球化语境中的东西方语境，重释中国问题并阐释文化输出的思想，从而走向东西方文化整合的新景观——“人类之体，世界之用”。

需要说明的是，北京大学出版社推出这套全新的《后现代交锋丛书》，文字浅显，领域广泛，知识新颖，话题众多，几乎收罗了西方现代和后现代思想家的主要论述(福柯、德里达、库恩、霍金、拉康、鲍德里亚、麦克卢汉、利奥塔尔等)，触及到当代世界性的重大理论问题和热点问题。尽管书中有的问题并非是完全意义上的后现代“主义”问题，有的问题理解还存在某些文化盲点，但无论如何，这些有趣而新颖的后现代“时期”的话题，仍然丰富和拓展了后现代多元文化论域，具体化了后现代多维理论层面，使人能开拓文化视野，深化问题意识，获得阅读广度，进而有可能在全球化问题框架中思考新世纪的中国立场和文化身份问题。

是为序。

2004年冬日于北京大学

汉 译 前 言

王治河
（中国后现代发展研究院常务副院长）

作为当代西方最重要的一股文化思潮,后现代主义的影响已经遍及西方社会的方方面面。它的声势之浩大,波澜之壮阔,立意之尖新,分析之犀利,触角之多元,内涵之丰富,理论之复杂是当代任何一个思潮所无法比肩的。也正因此之故,任何一个研究后现代的思者无不跃跃欲试,试图把它说清楚。即使不能擒获全豹,至少也要获得一个关于后现代的明晰概念。这些努力都是值得欣赏的。然而如同任何一个美丽的诱惑后面都有一个丑陋的陷阱在等待一样,把后现代主义说清楚的背后所隐藏的危险就是:将后现代主义简单化,进而妖魔化。看一看下面这些对后现代主义的评价,就知我所言非虚。

妖魔化后现代

有学者在国家级哲学刊物上撰文,说后现代主义"视人本主义为大敌",反对"理性主义"、"理想主义",以混淆黑白、颠倒是非为乐事。其结论是:"后现代主义的实质是学术商业主义。"也有人称今天社会发生的一切丑陋现象为"后现代乱象"。据说后现代世界是一个虚无的世界,没有意义,"凡生于意义者,已死于意义"。还有哲学界老硕学接着鲍德里亚讲:在后现代世界里,理论已经穷尽了自身,世界已经摧毁了自身,剩下的只有碎片,而"玩弄碎片,就是后现代"。

一些人据此对后现代大加讨伐，似乎后现代带给人们的除了“虚无主义”，就是“无政府主义”，除了“玩世不恭”，就是“绝望”。更有台湾地区作者将“后现代”与“癌症”连在一起，发明了“后现代癌症”一词。其对后现代之憎恨，之厌恶，由此可见一斑。

这种简单化的态度显然无助于对后现代作认真的学术研究，其背后浓郁的“大批判”色彩也令人忧虑。

简单化对于解说一般事物固然存在着某种便利。但对于阐释后现代主义这样一种异常复杂、深刻的思想运动，简单化则是研究者应该极力抵制的一种诱惑，因为它会将我们引入歧途。建国后发生在实用主义和存在主义身上的悲剧，足够惨痛，希望不要在后现代主义身上重演。

因此之故，写这篇前言的此刻，我有一种如履薄冰的感觉。虽说这十多年来自己一直从事后现代研究，来美读书后研究方向依然是后现代，所师从的又是美国当代著名建设性后现代主义的代表人物柯布(John B. Cobb, Jr,)和格里芬(David R. Griffin)，但对有些后现代思想家如勒维纳斯和德勒兹的原著所读不多。没读原著，心里便不免发虚。此外，由于浸淫后现代研究这些年，对这些后现代思想大家不免多少有一种感情上的偏爱，我很怕由于一己之好恶影响了读者的判断。因此我更愿意读者把这篇前言看作我一己学习心得之分享，看作一个邀请，邀请读者与我一起深化对后现代思潮的研究，邀请读者贡献出自己的视角。对于后现代思想家来说，一个人能够获得的观察事物的视角越多，他(她)的解释就越丰富、深刻。

后现代的故事还没完

尽管后现代主义特别是解构性的后现代主义存在着不少有待克服的理论困难,但我不同意“后现代已经终结”的说法,更不同意把后现代主义当作“死狗”来处理。这方面我比较倾向于这样一个说法:虽然后现代主义不可能解决我们所面临的所有问题,“但公平地说它值得一听,它内涵着许多值得深思的教训”。结论是:“后现代的故事还没有完。”①

后现代的故事没有完不是因为讲故事的人赖着不愿退场,而是因为后现代思想家所提出的问题依然没有得到解决,因为现代性依然很强势,现代世界观或现代思维方式依然占统治地位。作为对现代性的全线抵抗,后现代自然就还有话要说。

如同后现代一样,现代性也是一个充满歧义的概念,可以从不同角度加以界定。按照格里芬的理解,现代社会中存在的“个人主义、人类中心主义、父权制、机械主义、经济主义、消费主义、民族主义和军国主义”,都是现代性的重要理论内容。而我更愿意把现代性界定为以二元对立思维为特征的现代思维方式。个体与群体,精神与肉体,人类与自然,男性与女性,科学与精神,理性与价值,理性与情感的分离与对立,都是现代性的表现。

后现代主义所要超越的,后现代思想家所要抵抗的,就是这种现代性。按照著名生态哲学家盖尔的

① 参见《国际宗教哲学杂志》Vol.50(2001),p.26。

界定:“后现代主义应该被理解为一种传统，这种传统与现代性的占统治地位的思想传统相对立，试图追问现代性的各种假定，在此基础上发展一种人与世界,人与人之间的新型关系。”[①] 一般说来,解构性的后现代主义侧重前者,即侧重“追问现代性的各种假定”,而建设性后现代主义则侧重后者,即侧重“发展一种人与世界、人与人之间的新型关系”。可惜的是,或许由于地域所限,这套丛书的编者对建设性后现代主义鲜有论及,希望后来者在编辑一套新的《后现代交锋丛书》时能弥补这一缺憾。

现代性的典型态度是“霸道”

现代性的典型态度是什么呢? 概言之就是“霸道”。求道,闻道,得道都是值得称许的事。唯独这“霸道”,让人难以接受。顾名思义,霸道者之所以霸道,是因为自以为自己是道,也就是真理的唯一拥有者。也就是说,由于霸占着道,所以霸道。

这种霸道的一个核心表现就是“唯我独尊”,表现在人与自然的关系上是剥削自然，表现在男女关系上是压迫妇女，表现在理性和感性关系上是蔑视感性， 表现在科学与非科学的关系上是科学沙文主义,表现在人我关系上就是容不得不同意见,表现在国家关系上就是霸权主义。

从一种多元宽容的立场出发，后现代向形形色

① Keller, Catherine and Anne Daniell ed. *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernism.* Albany: State University of New York Press, 2002, p.32.

色的现代性霸权进行了挑战。

以挑战科学的霸权为例。面对世人数百年来对科学的顶礼膜拜，后现代思想家和科学家向我们证实:“西方科学在许多至关重要的方面出了错。”[①] 爱因斯坦说:“我们切莫忘记，单凭科学与技巧并不能给人类的生活带来幸福和尊严。”伽达默尔说:“中国人今天不能没有数学、物理学和化学这些发端于希腊的科学而存在于世界。但是这个根源的承载力在今天已枯萎了。科学今后将从其他根源寻找养料,特别是从远东寻找养料。”[②]

对科学霸权的反思不仅发达国家的有识之士在做,发展中国家、第三世界国家也在做。印度出版的《科学、霸权和暴力：现代性的挽歌》一书就谴责后殖民国家对科学家和工程技术专家的过度推崇。作者质问道：“有谁能对邪恶的政治家、军事家和跨国公司滥用现代科学不痛心流泪,进而不去审视现代科学的哲学和主流文化呢?难道暴力的根源就不能在科学的本性里找找吗?现代科学是否有某种东西使其成为一项向权力和金钱开放的人类事业？”[③] 捷克总统哈维尔在题为《现代时期的终结》的演讲中也指出，现代科学由于“不能与现实最固有的本性和人类经验最固有的本性联系在一起”,而正在被后现代科学所超越。读者通过本丛书中彼得·科尔斯的《霍金与上帝的心智》、《爱因斯坦和大科学的诞生》和蔡汀·沙达

① 斯普瑞特奈克. 真实之复兴.北京:中央编译出版社,2001.24

② 洪汉鼎. 百岁西哲寄望东方.中华读书报,2001-07-25

③ 斯普瑞特奈克.真实之复兴.北京:中央编译出版社,2001.75

的《库恩与科学战》可以体认后现代对科学局限性的揭示与超越。正是库恩埋葬了许多科学流行的旧观念，为人们提供了许多新概念，如范式、不可通约性、科学共同体、常规科学、收敛式思维、发散式思维，等等（见本丛书蔡汀·沙达著《库恩与科学战》）。

不难看出，后现代思想家实际上帮助我们捅破了“科学万能”的气球。他们并非像一些批评家指责的那样，是“科学的谋杀者”。后现代主义既不反对科学，也不反对理性，它所反对的是对科学的迷信，是科学沙文主义。这种科学沙文主义把科学看作认识他人和世界的唯一可靠模式，同时否定一切不能实证的人类价值及精神活动。可以肯定的是，这种科学沙文主义倘若存在一天，中医就一天没有出头之日。

如同科技狂欢时代的守夜者，后现代思想家对科学万能的挑战，使我们避免在科学的颂歌中彻底迷失，对此我们应该心存感激。

从一种复杂性思维出发，后现代挑战了现代“非此即彼”的二元对立思维，挑战了现代简单化思维。这套丛书虽然只选取了若干后现代思想家的思想，但其对现代思维的挑战是一目了然的。哈拉维的“赛博格”概念不但隐喻着范畴的模糊化，而且也隐喻着各种过去在现代思维模式下鲜明对立两极的模糊（见本丛书乔治·迈尔逊著《哈拉维与基因改良食品》）。鲍德里亚的“超现实”概念则挑战了我们传统的“现实”概念，以及建立在物质/精神，主体/客体两分思维基础上的镜式反映论（见本丛书克里斯托夫·霍洛克斯著《鲍德里亚与千禧年》）。尼采的系谱学则有助于克服人类理性主义的“自鸣得意”(complacency)，它并非要摧毁

理性，而是旨在提醒我们：笛卡尔以来的现代理性关于自己具有必然性和普遍性的假定可能是一个幻觉，因为它忽略了理性在过去的历史形态，在现在的不确定性以及在未来的脆弱性（见本丛书戴维·罗宾逊著《尼采与后现代主义》）。与此同时，弗洛伊德"使人们注意到表面的确定性和真实性之下的那些不可捉摸的流沙般的东西"（见本丛书菲尔·莫伦著《弗洛伊德与虚假记忆综合症》）。维特根斯坦则通过做梦和口误提醒我们，我们生活的许多方面都是很神秘的（见本丛书约翰·希顿著《维特根斯坦与心理分析》）。企图一劳永逸地把握某种真理是一种需要治疗的"独断症"。

后现代对他者持一种开放的心态

与党同伐异、态度霸道的现代思维方式的闭锁相比，后现代主义持一种对他者开放的心态。这里讲的"他者"不仅包括其他人、其他文化、其他民族，而且包括女性与自然。这也就是为什么女性主义运动和生态运动在后现代主义这里找到了理论支持。用柯布博士的话说就是，"后现代主义者使差异拥有了立足之地"。[①]

事实上，几乎所有后现代思想家对他者和差异都持一种开放的态度。德里达对"分延"、"不在场"和"踪迹"的强调事实上是对他者的开放。用他自己的话说，"对逻各斯中心主义的批判首先是对他者(the other)

---

① John B Cobb, Jr., *Postmodernism and Public Policy*, Albany: State University of New York Press, 2002, p.50.

的追求”。[①] 德里达之所以如此推重他者,是因为在他看来,“对他者的尊重”是“唯一可能的伦理律令”。[②]其实,德里达的后现代解构主义之所以要颠覆形形色色的现代霸权和现代占统治地位的二元对立思维,其目的是为差异,为他者,为弱小争取生存的空间。德里达个人的生活经历无疑深刻地影响着他的这种尊重他者的哲学立场。德里达曾经坦承,童年时代作为一名犹太儿童,在犹太人遭受迫害和种族暴力(包括犹太儿童被驱逐出学校)时所感受到的极端孤立感。[③] 虽然日后成为后现代大家的德里达强调他童年的经历与他的哲学没有因果关系,但是这段经历对他思想形成的深刻影响应该是毋庸置疑的。

“他者”在后现代另一个掌旗人罗蒂那里也被放到十分重要的位置。罗蒂促请人们提升对不熟悉之人群的关心,以避免将他们边缘化。对维特根斯坦的治疗方法来说差异也“具有至关重要的意义”(见本丛书约翰·希顿著《维特根斯坦与心理分析》)。

不难看出,推重开放构成后现代思维的一个重要特征。所谓“开放”,按照海德格尔的理解,意味着“不阻塞”,也就是“不设界”。[④]它让存在物无碍地“相互依

---

① Derrida, “Back from Moscow, in the USSR”, in *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Peggy Kamuf, ed.,New York: Columbia University Press, 1991.

② Derrida, *Writing and Difference*(1978),pp.95-96

③ Le nouvel observateur,“An Interview with Derrida” in *Derrida and Difference*, ed. David Wood and Robert Bernasconi, Evanston: Northwestern University Press, 1988,p.75.

④ Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, trans. A Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971, p.106

靠，相互团结”。这种后现代的开放态度是对现代闭锁心态的否弃。诺斯若波写于20世纪40年代后期的一段话清晰地表达了部分先觉的西方知识分子对这样一种态度的呼唤：“我们必须使自己的直觉、想象力甚至灵魂向与我们自己的视野、信仰和价值观不同的视野、信仰和价值观开放。我们必须使学术界将世界问题作为一个整体来思考，从与整体的关系的角度看待区域性问题。”①著名过程思想家苏哈克则将“开放”界定为“存在向新价值的取向”。②

对于向他者开放的后现代转折，柯布有着明确的理论自觉：“今天，由于欧洲文化优越论不再统治我们，我们更做好准备向其他文化学习。”③在柯布看来，“后现代思想的一个主要原则是包容，是让不同的社群和团体发出声音”。④事实上，“设身处地”和“换位思考”一直是所有后现代思想家所推崇的原则。在这个意义上，后现代主义与多元主义走到了一起。用柯布的话说，“成为后现代的，也就是成为多元论的”。

后现代与虚无主义无缘

后现代思想家在挑战现代性的霸权中或许有激

① F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York: Collier Books, 1966, p.10

② Suchocki, Marjorie. "Openness and Mutuality in Feminism and Process Thought and Feminist Action".in *Feminism and Process Thought*. Ed. Sheila Greeve Davaney. New York: Edwin Mellen Press, 1981, p.63.

③ John B Cobb, Jr., *Transforming Christianity and the World*, p.31

④ John B Cobb, Jr., *Postmodernism and Public Policy*, p.190.

进、偏颇之处[1]，但他们绝对不是一群唯恐天下不乱的造反派，更不是一群虚无主义者，因为他们始终"怀有乌托邦的梦想"，始终坚持着某种价值，守护着某种理想。在2004年8月《世界日报》发表的生前最后一篇访谈中，德里达强调他的解构主义是站在"肯定生命的一边的"。这使我想起不久前金惠敏先生在《中华读书报》发表的《"后现代帝国"的扩张》一文中介绍的罗蒂与德里达的对话。按照罗蒂的说法，德里达是个真正意义上的"人本主义者"。这话我相信。尽管德里达一生大多数时光是在形而上的思想王国里翱翔，但他并未将自己囚禁在学术的象牙塔中。"为人类操心"依然是他的宿命。他曾为捍卫法国阿尔及利亚裔移民的权利挺身而出，也曾为反对种族隔离政策进行过顽强的斗争。"9·11"事件后，他也曾写了《9月11日的概念》和《流氓》两篇评论文章。他也十分关心中国的命运。[2] 他曾大声疾呼："不能没有马克思。没有马克思，没有对马克思的记忆，没有马克思的遗产，也就没有将来。无论如何得有某个马克思，得有他的才华，至少得有他的某种精神。"

也正是这个"很难对一致性感到激动"的德里达与美国著名后现代哲学家罗蒂和欧洲其他五位思想家哈贝马斯、艾柯、瓦提莫、穆希格、萨瓦特一道于

① 我在《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》(中国社会科学文献出版社，1993，1996，1998)中对此有所分析。

② 值得注意的是，几乎所有后现代思想家(不管是解构性的还是建构性的)，都对中国有一种天然的亲近。我在《后现代主义与中国》(载于《求是学刊》)一文中对这一现象有专门的讨论。

2003年5月31日发出反战强音《战争之后：欧洲的重生》,制造了“当代欧洲思想界的轰动之举”。众所周知,德里达和哈贝马斯是理论宿敌,两人有长达几十年的恩怨。德里达在解释他和哈贝马斯的不计前嫌的联合行动时说，不管他和哈贝马斯之间在理论上有多大分歧,“现在都是共同发出声音的时候了”。因为他们都担忧世界的前途和人类的命运。[①]显然，这样的后现代思想家与反理性主义、反理想主义、反伦理主义无缘。用霍伊的话说,后现代并非“无方向感”，它不仅与“什么都行”(anything goes)的无政府主义无缘，而且也与“一切都无意义”(nothing matters)的虚无主义无缘。[②]

尽管用一个共同认可的概念来界定后现代很难,但一个不争的事实是：几乎所有后现代思想家都有一双饱含忧郁的眼睛，骨子里都对人类的命运和前途有着浓重的忧患意识。

简单化是后现代研究上的误区，因此而导致的妖魔化不仅不利于学术的发展，而且不利于吸收养分,实在是误人误己的双输局面。即使以反解构性的后现代主义为旗帜的建设性后现代主义,也对它的对手采取了极其慎重的分析态度。如著名建设性后现代主义思想家柯布就曾充分肯定解构性的后现代主义的长处，认为解构性的后现代主义对人类社会中内

① 夏榆.德里达：我很难对一致性感到激动.南方周末,2004-10-21

② David Hoy, *Critical Resistance*: *From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge: The MIT Press, 2004, p.231.

在的假定的解构“有助于揭露和克服给人类带来众多灾难的根深蒂固的‘同化癖’(homophobia)”。[1]

抵抗“齐一性思维”

看一看现代“同一性思维”,“齐一化”概念,“同质思维”在我们现实生活中的猖獗,例如现代非持续的经济模式的横行,消费主义、拜金主义在华夏大地的肆行无忌,掠夺性的全球化的“压路机”,以一元吞并多元,对多元文化、本土文化、边缘文化的疯狂碾压,我们没有理由不对后现代的抵抗心存钦佩。德里达对福山所欢呼的自由资本主义大合唱和“全新的世界秩序”的拒斥就是这一抵抗的一部分(见本丛书斯图亚特·西姆著《德里达与历史的终结》)。

按照建设性后现代哲学的奠基人怀特海的分析,“划一的福音(uniformity of gospel)”是“危险的”。[2] 后现代提醒我们不向“齐一化”的霸权屈服。这使我们怀想起 2000 多年前的庄子,因为正是庄子“从不把自己的观点强加于万物之上,从不人为地强求千篇一律,万人一面。他非常反对这种违背天下的常然,违背万物的性命之情的做法”。[3] 或许因此之故,庄子的哲学被后现代思想家引为同道。

---

① Cobb, John. B, Jr. “Responses to Relativism.” in *Soundings* (Winter 1990), p.73

② Whitehead, *Science and the Modern World*. New York: The Free Press, 1967,p.206.

③ 樊美筠.中国传统美学的当代阐释.北京:中国社会科学出版社,1997.76

也正是通过对现代“齐一性”思维方式的全面抵抗，后现代思想家捍卫了人类的自由。按照霍伊的分析，抵抗与自由是天然地联系在一起的，抵抗的动力来自“争取自由”。[①] 与“辞职”不同，抵抗并未抛弃可能性，它导向希望，也就是导致向无限的可能性开放。关于为什么要抵抗，朱迪丝·巴特勒提供了一个令人信服的心理学解释：人们之所以要抵抗，不仅仅因为自己受到了限制，而且因为自己体认到自己成为这些限制的一部分，自己已经与这些限制自由的东西同流合污。

针对资本主义对人的麻醉化、机械化，后现代思想家德勒兹和夸塔里强调与那些要求僵硬的中心性、权威、稳定性的偏执狂和顺从性人格(也就是霸道之人)进行对抗的重要性。因为这种人格不能容忍别人与他的不同之处，而且很容易成为法西斯运动的一分子。在为德勒兹和夸塔里的名著《反俄狄浦斯》英译本所写的序言中，福柯提出了这样的问题：如何在反抗的时候不成为你所憎恨的体制的翻版？如何抗击我们自己身上的法西斯主义？这种法西斯就深藏在我们所思所想和日常行为中，它“使我们迷恋权力，对那些支配我们、剥削我们的东西反而充满了欲望”。[②] 在德里达看来，尽管海德格尔是后现代的一个重要思想来源，但海德格尔身上“仍然存留着形而上学的残余”。或许正是这些残余导致他对纳粹主义的青睐(见本丛书杰夫·科林斯著《海德格尔与纳

---

① David Hoy, *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge: The MIT Press, 2004, 231.

② 米歇尔·福柯.反法西斯主义的生活艺术.天涯,2000(1)

粹》),从而铸成千古之恨。所谓“形而上学”在后现代的辞典里系指对“同一”的迷恋。

后现代主义是一剂不可多得的“药石”

抵抗孕育着希望。作为一股健康的力量,后现代主义对于疗救现代病,是一剂不可多得的“药石”。后现代对“齐一性思维”的抵抗,对人的自由的捍卫有助于把我们从“非人”的状态中解放出来,使我们免做各式各样的机器和动物,如“生产机器”、“欲望机器”、“经济动物”和“消费动物”。当我们打好行囊准备跟着感觉走的时候,当我们孤注一掷意欲与邻居拼消费的时候,后现代提醒我们三思而后行。

作为一个国家,面对列强的霸权,中国敢于说“不”;作为一个人,面对消费主义的猖獗,面对横流的物欲,你是否敢于说“不”?是否敢于依然坚守浪漫?这是后现代主义向我们提出的另一个挑战。

后现代主义者虽然不完全等同于浪漫主义者,但他(她)身上显然流淌着浪漫主义的基因,因为它坚信每个人都有其独特的价值,都是唯一的和不可替代的。一味仿效他人在浪漫主义者和后现代主义者看来是件可笑复可悲之事。这就是为什么浪漫主义者和后现代主义者不仅一直拒绝参加风靡全球的现代经济主义、物质主义、消费主义、拜金主义以及进军自然的大合唱,而且大唱反调。他们看重精神生活,主张过一种崇尚自然的简朴生活,懂得欣赏大自然抒情而生动的意蕴。因此他(她)们是天然的生态主义者。他们相信梭

罗在瓦尔登湖畔悟出的真谛:"一个人的富有与其能够做的顺应自然的事情的多少成正比。"[1] 这,也是一种抵抗,一种高贵的抵抗,因为它需要过人的胆识。

后现代对现代性的抵抗是否能成功,在多大程度上能成功,尚是个未知数,但它捍卫自由的卓绝努力,它对生命的奇异与丰盈的守望,对浪漫的坚持,是永远令人钦佩的。

展望未来,后现代的一些纯属刻意标新立异的东西注定会随风而逝,然而它的许多富有生命力的思考毫无疑问将会化为经典,作为一种"别思"、"别眼",在未来的岁月里"启发我们去思,去想,去发明,去创造"。[2]

后现代主义或许有一万条不足,但在倡导"尊重他人,倾听他人"这一点上它绝对值得引起我们的深思。如果我们在尊重他人上多一点诚意,许多悲剧可以消除;如果我们在倾听他人上多一点耐心,许多空疏的批判和误解可以避免,我们的灵性与思维也可以因此得到滋养。这实在是个利人利己的双赢结局。

现在,摆在读者面前的这套《后现代交锋丛书》就提供了这样一个倾听他人的机会。相信有心人自会惜缘。

2004年圣诞夜于小城克莱蒙

---

① 艾伦·杜宁.多少算够.长春:吉林人民出版社,1997.113

② 王治河主编.后现代主义辞典.北京:中央编译出版社,2004.13

《后现代交锋丛书》文字浅显，领域广泛，知识新颖，话题众多，几乎收罗了西方现代和后现代思想家的主要论述，触及到当代世界性的重大理论问题和热点问题。这些有趣而新颖的后现代“时期”的话题，丰富和拓展了后现代多元文化论域，具体化了后现代多维理论层面，使读者能够开拓文化视野，深化问题意识，获得阅读广度，进而有可能在全球化问题框架中思考新世纪的中国立场和文化身份问题。

——王岳川（北京大学教授）

后现代主义在倡导“尊重他人，倾听他人 ”这一点上值得引起我们的深思。如果我们在尊重他人上多一点诚意，许多悲剧可以消除；如果我们在倾听他人上多一点耐心，许多空疏的批判和误解可以避免，我们的灵性与思维也可以因此得到滋养。

现在，摆在读者面前的这套《后现代交锋丛书》就提供了这样一个倾听他人的机会。相信有心人自会惜缘。

——王治河（中国后现代发展研究院常务副院长）

《后现代交锋丛书》是一套题材和角度罕见的作品。

“后现代”可以说是人文社科界和科学界等领域的时髦用语。不过与学术和科学有关的后现代话题往往意味着学术的前沿领域和古奥的词汇，而这套丛书则大胆尝试将前沿学术与大众生活结合，是对前沿学术与科学的普及化，是可读、时尚、前沿的完美结合。

——刘兵（清华大学教授）

《后现代交锋丛书》篇幅精练，但内容的涵盖面却相当广大，涉及西方近十多年来在知识文化界中所产生的许多重大争论。令人惊讶的是，丛书中有几种将当代科技发展的重大发明，如因特网、移动电话，乃至全球化，与直观上毫无关系的哲学家、思想家、语言学家联系了起来，真令人有豁然开朗之感！

这套丛书一定会吸引很多读者，使他们在繁忙紧张的工作之余，在饭桌上，或在自己的汽车内，或在就寝前阅读和议论。

总之，欢迎您到后现代世界来！

——金吾伦（中国社会科学院研究员）

后现代交锋丛书

译审委员会

· **主　　任** 靳希平 金吾伦 王文华

· **委　　员** (按姓氏笔画排列)

于奇智　王文华　王岳川　王治河　从　中

刘　钢　刘　军　李建会　李醒民　张祥龙

尚　杰　金吾伦　靳希平

· **丛书主持** 周雁翎

· **责任编辑** 刘　军

· **绘　　图** 王恩健

目 录

王岳川序 / 1
汉译前言 / 11
导读 销魂试验与生存美学 / 1
性事关重大 / 27
福柯何许人也？ / 33
何为酷儿理论？ / 35
酷儿谱系 / 36
性、真理和话语 / 37
性科学 / 42
同性恋的建构 / 45
权力和反抗 / 49
对福柯的反应 / 55
福柯 +？=酷儿理论？ / 57
认同危机 / 63
我们就在这儿，我们是酷儿，习惯就好了 / 68
酷儿(化)理论 / 71
酷儿福柯 / 75

■ 异性恋与同性恋 / 77

■ 越来越个人化 / 83

■ 巴特勒之所见 / 85

■ 酷儿知识/酷儿执行行为 / 93

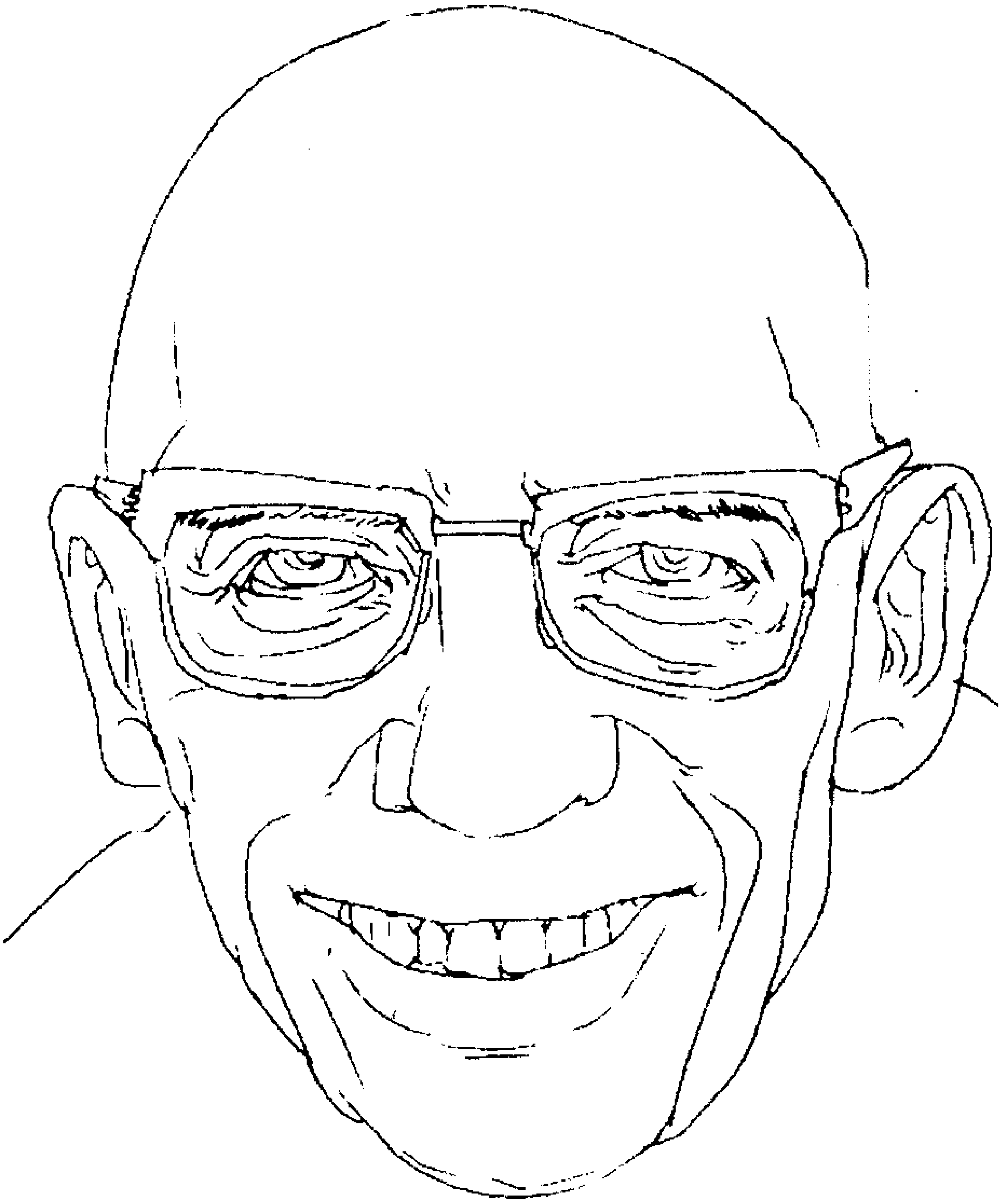
■ 今天是酷儿理论,明天是明日黄花? / 100

■ 进一步阅读书目 / 105

■ 关键概念 / 106

一个像福柯这样的哲学家实际上把自己交给了知识，交给了一个未知的领域。他已经给自己定下了信念，决心用自己的生命和身体来探索人类还未知的领域乃至禁区。

导读　销魂试验与生存美学



福柯(1926—1984),探索人类未知领域乃至禁区的哲学家。

导读　销魂试验与生存美学

于奇智
（华南师范大学公共管理学院副教授）

福柯(1926–1984)是西方后现代主义哲学代表人物、“法兰西的尼采”、“20世纪的康德”、“萨特之后法国最重要的思想家”、知识考古学家、权力—伦理系谱学家、著名社会活动家，与萨特、梅洛—庞蒂、德里达、列维—斯特劳斯、巴尔特、德勒兹等人一起揭开了西方20世纪思想文化领域崭新的一页。

1926年10月15日，福柯出生于法国西部古城普瓦提埃一个外科医生家庭。8岁时，奥地利总理陶尔斐斯被纳粹分子刺死。这使福柯第一次产生了死亡恐惧。早在圣斯塔尼拉教会高级中学时代，福柯便对历史哲学感兴趣。1945年离开家乡入巴黎亨利中学，该校哲学教师法国新黑格尔主义者伊波利特对福柯产生了长久性影响。1946–1951年的巴黎高师生活，福柯受困于“癫狂”和“同性性欲”，曾想自杀。他爱好的是哲学，却因身心困惑而不得不重视心理学、精神分

析和精神病学。这种多领域的自我训练确立了福柯思想上的奋斗目标。福柯从时任巴黎索邦大学儿童心理学教授的梅洛—庞蒂那里获取了至关重要的东西，有助于深入自己所涉问题的核心。1951年开始阅读卡夫卡、克尔凯戈尔、海德格尔和胡塞尔等人的著作。

1953年开始阅读尼采的《瞧，这个人》、"二战"期间德国精神病学著作、巴特神学著作、海贝尔林人类学著作。同年6月，维尔多着手翻译班斯旺热的存在论精神病学的启蒙之作《梦与在》，福柯为之作了长篇序言，它足够一本小册子的分量。这篇序文发表于1954年，是福柯的处女作，对于福柯的整个思想发展，对于我们准确理解福柯哲学，都相当重要。在精神分析学和传统现象学的关系中，它对精神分析提出了疑问，与胡塞尔的讨论在一定程度上为考古学计划提供了依据。可以说，它是理解福柯哲学的出发方式和基本意图的最基础的文本，因为决定福柯哲学理路和思想景观的基础术语都可以在这篇序言中找到。这些术语是对福柯自身困境与勤学深思的适当的语言表达，反过来，福柯的特殊状况又是其哲学思想的

发源地和秘密。1953年8月，福柯在意大利阅读了尼采《不现实的思考》，由此确定了自己的总体研究计划。1954年，他出版了他的第一本书《精神病与人格》，这本书与他后来的所有著作完全不同。写这本书时，“精神错乱”一词具有社会学、历史学和精神病学三层不同含义，并且混杂在一起，但后来这三层含义发生分化，它们之间没有任何关系。当然应该明白，福柯自此已经确定了面向反常现象（精神病和同性性欲）的任务。他自身的反常处境促成了他潜心思考和体验“癫狂”和“性欲”。

1957年，他完成了博士论文手稿《精神病学史》（即后来的《癫狂与非理性——古典时代癫狂的历史》），明确把癫狂和非理性结合起来，这大大有助于哲学问题的展开。1958年10月，福柯重写《癫狂与非理性》，原本不厚的文稿竟成一个大部头，圣诞节递交给他老师康吉扬。该论文是他在多年漂泊与反常体验中艰难完成的。1961年5月20日获得博士学位，7月22日的《世界报》将他作为纯粹而年轻的知识分子加以报道。这年11月27日，写完《临床医学的诞生》，12月25日开始起草《雷蒙·鲁塞尔》一书（1963年5月出

版)。1962年，成为克莱蒙—费朗大学哲学系心理学教授并任哲学系主任。胡塞尔的遗著《几何学起源》法文版在1962年5月问世，对巴黎哲学界产生了不小影响。福柯早在50年代便认真阅读这部作品，以此加深了他的考古学概念。

福柯在1963年8月开始追问考古学和批判哲学之间的关系问题，并作了大量笔记。这种追问产生了《词与物》(1966年4月出版)。出版时加了一个副标题“人文科学考古学”，这表明福柯将“人文科学”作为一个整体来考虑。我们也完全可以将此书看作是对人文理性的批判，是一部20世纪的《纯粹理性批判》。这本书出版所产生的轰动效应是空前的，一版再版，掀起了一场自萨特存在主义以来最伟大的哲学革命。它是否定历史和战争的象征，“人之死”从此流行起来，成为该时代的标语。作者本人的学术地位也大大提高了，乃至不可动摇。如果说，《词与物》对知识的研究尚是局部性的，那么，《知识考古学》试图对这种局部性问题作进一步提炼和延伸。前书以间断性知识图式为核心展开讨论，后书则以间断性论说为主题对前者引出的一系列问题进行澄清。

1968年“五月风暴”期间，福柯仍在突尼斯，虽未能亲历这次风暴，但在两月前目睹并支持了突尼斯大学的学生示威运动。一些学生运动领袖惨遭酷刑和监禁，受到控告。7月，突尼斯政府开庭审判学生运动领袖，福柯试图出庭保护，却失败。在法国“五月风暴”前，华沙、马德里、罗马等地已相继爆发了学生运动。1968年事件使福柯的兴趣转向了社会政治问题，并积极参加社会活动。福柯思想体系随之更加充满复杂性和矛盾性。1968年底被任命为樊尚实验大学哲学教授，使福柯的教学生涯有了新的转机。1969年1月，樊尚实验大学正式开学，该校教师尤其是福柯领导的哲学系成为“五月风暴”积极分子的中心。同年11月，福柯被选为法兰西学院教授，其哲学思想进入了全新发展时期。

1970年12月2日，福柯发表法兰西学院教授就职演说，明确提出了权力问题，区分了考古学描述和系谱学分析，向世人展示了新的学术方向。1971年2月8日，福柯与历史学家维纳尔—纳凯、《精神》杂志编辑多梅纳克共同创建了监狱调查小组，对近现代西方刑罚制度进行过许多讨论，分析了近代监禁和监狱

的诞生，反思了当代暴动问题，意在重思权力主体性结构和权力本质。这些构成《监视与惩罚》一书的中心内容。监狱调查小组是1968年运动的产物，成了福柯进行新的思想过渡试验的尝试性工具，大大推动了福柯对监狱的探索，为《监视与惩罚》积累了大量素材。该书一问世便立即引起读书界和评论界的强烈反响，相继被译成各种文本，很快成为国际畅销书。这是福柯运用系谱学研究权力、知识、监视、惩罚、监狱间关系的重要成果。它是尼采系谱学方法的创造性运用和发展，也是知识考古学的继续和深化，在法国当代思潮中尤其是在刑法学领域具有里程碑意义。

1976年1月7日开始了本年度讲座“必须保卫社会”的第一讲，主要对权力关系问题进行具体分析。12月，《知识意识》作为《性史》第一卷出版。1978年1月4日开始的年度讲座“安全、领土和人口”，标志着福柯的兴趣转向了统治术问题，以便建立关于安全社会的系谱学。与此同时，开始写作《性史》第二卷，思考基督教的“肉体”或“肉欲”观念，试图通过基督教的忏悔活动与良心引导活动来构建色欲的系谱。

1979年1月10日，福柯的法兰西学院年度课“生物政治的产生”论述了自由统治术问题。1980年1月开始的年度课是“活人的统治”，并打算于次年开设关于19世纪末的虚无主义的讲座。1981年1月7日，福柯以“主体性与真理”为题开始了他本年度的课程，开始对自我技术即自我统治方式进行调查研究。1983年3月，他完成《性史》第二卷《快感的享用》手稿。1984年福柯接受抗菌素治疗，担心自己患了艾滋病，但仍带病工作和审定《快感的运用》。3月，福柯定期上医院检查，总问医生他还能活多久。死亡时刻威胁着这位普瓦提埃哲人，但他仍继续撰写《性史》第四卷《肉欲的供词》手稿。5月14日，《快感的享用》出版，《性史》第三卷《自我的关切》也在6月出版。入院前的5月29日，福柯已精疲力竭，但在家中高兴地接受了青年哲学家斯卡拉和巴尔贝代特的采访，这是福柯一生中最后一次学术对话。在访谈中，他第一次透露了海德格尔对他的重要影响。他说，阅读海德格尔使他走上了这样的哲学之途，因为如果不读海德格尔，就很可能不会读尼采。6月25日，哲人病逝。

以上表明，福柯是一位反常的哲学旅行家，是一

位探索反常现象的大师，敢于进行各种销魂试验，留下的踪迹是个反常的思想旅程，而对同性恋的生存体验和理论探索是这种试验的重点工程，是福柯终生乐此不疲地追求的生存美学的一个重要内容，也是福柯哲学的一个抒情内核。酷儿理论大胆吸纳、改造、批判了福柯的性论说体系，是一种基于福柯性哲学的销魂试验，因此，不懂福柯，便难以理解酷儿理论。无论在理论上还是在生活上，福柯一生追求销魂试验(伟大的尼采式探索)，即极限体验，善于借助著名思想家的论述部分地表达、思索自己的困惑，检视自己的言行。他把自己的生活与思想十分巧妙地嵌套在其中，盲眼人往往不易觉察。福柯偏好在历史上挖掘反常例证且做考古学描述和系谱学分析，并进行个体性销魂试验，从而揭示知识、权力、伦理的真相。这正是福柯学术工作的价值所在。他的思想美学、生存美学与生存气质完全一致。

《福柯与酷儿理论》一书主要探索福柯与"酷儿理论"之间的内在关联，对福柯引人入胜的见解、对"酷儿文化"在各方面提出的直言不讳的观点及其进展，包括异性恋规范性、SM癖、行为表现、性倒错、异

装、性别终结、解放与差异，晚期资本主义以及艾滋病对理论和实践的冲击等方面，都做了清晰确切的论述。为便于读者进一步深入理解这本书，这里打算重点给出福柯哲学与酷儿理论相关的一些学理背景。作为“思想家—酷儿”，福柯给当代思想留下了相当丰富的遗产。仅就酷儿理论而言，他对知识、权力与性欲三者间有机连接的论说成为酷儿理论最重要的思想来源。正如《福柯与酷儿理论》作者所言：“我们可以把福柯看作一副催化剂，一个新起点，一位典范与先行者，同时也可以把他看作不断激发新观念的刺激源。”同时转述福柯的观点：“现代的同性恋现象之起源，相对来说较为晚近些。”这是他最具启发性的一个断言，同时是酷儿理论发展过程中的一副强催化剂。福柯所关注的性论说或性话语，以及构建了性现状的社会话语机制的整体模式，构成了酷儿理论的原初催化剂。现在越来越流行的看法是，“酷儿”比“男同性恋者”(gay)或“女同性恋者”(lesbian)这样的字眼更能使人们找到认同性，因为“酷儿”意指更为性感、更为超越常规、更加与众不同、更具差异性。我们大体明白从“同性恋”(homosexual)到“男同

性恋者"(gay)或"女同性恋者"(lesbian)再到"酷儿"(queer)的认同演变,而从福柯的术语和观点看,显得更加容易理解,因为福柯强调的是如何为个人和政治行动提供可能性或制造麻烦,话语和知识之间的关系产生了这种可能性和麻烦。

同性恋指向或酷儿追求大大丰富了生存内容,无疑为销魂试验和生存美学开辟了新的田野。"酷儿"是英语俚语queer的音译,本指男同性恋者或男同志,本书用来统称女同性恋者(lesbian)和男同性恋者(gay)。福柯是哲学家、历史学家、艺术家,也是酷儿,即男同性恋者,死于艾滋病,可以说是一位完全彻底的"思想家—酷儿",因此他死后成为许许多多男酷儿、女酷儿和知识分子的重要典范。性神力从来就是我们无法解决和超越的谜,其产生的窘境和烦恼超出了我们的想象力和承受力。越是如此,我们越要寻找解决办法,越要鼓足勇气冲撞性的谜笼。性领域是我们在寻找真理时无法回避的空间,它潜藏着真理,又因性欲及其实现而被反复激活,真理得以逐渐彰显。

我们对性的各种指向(正常的或反常的)都是常见的生存冲动。异性之间法定的"性指向"是由社会

论说机制强制规定的，这种社会规定的“性指向”禁止超越已经规定了的性生存空间，尤其不允许越过性别界限。只有反常的“性指向”才能不顾一切成规约束、不顾法律道德地冲破性别标线，逃出性别铁笼。我们在自己的生活艺术中逐渐把自己分化为若干部分，导向了性别胶着状态，很可能从异性恋转向同性恋或双性恋，或者从同性恋转向异性恋或双性恋。因此单向的性可能变成多向的性，性发生叠加而使主体处于多条线缠绕着的状态：出于异性恋的同性恋和这两种性指向的综合，或者出于同性恋的异性恋和这两种性指向的综合。这种状态体现在演艺生活、扮演生活、日常生存、文学生存、绘画生存、社会生存、政治生存等等领域。这意味着“我这样也可，那样也可”，或者“我是男还是女”成为一个问题。性别失去了差异，这会导致“性主体”(sujet sexuel)失衡而使之坠入充满神经质的黑夜之渊。

男女之别取决于雌雄因素的多少。男人是雄性因素占优势者，同时存在着或多或少的雌性因素；女人是雌性因素占优势者，同时存在着或多或少的雄性因素。男女各自的雌雄难辨表明了雌雄两种因素

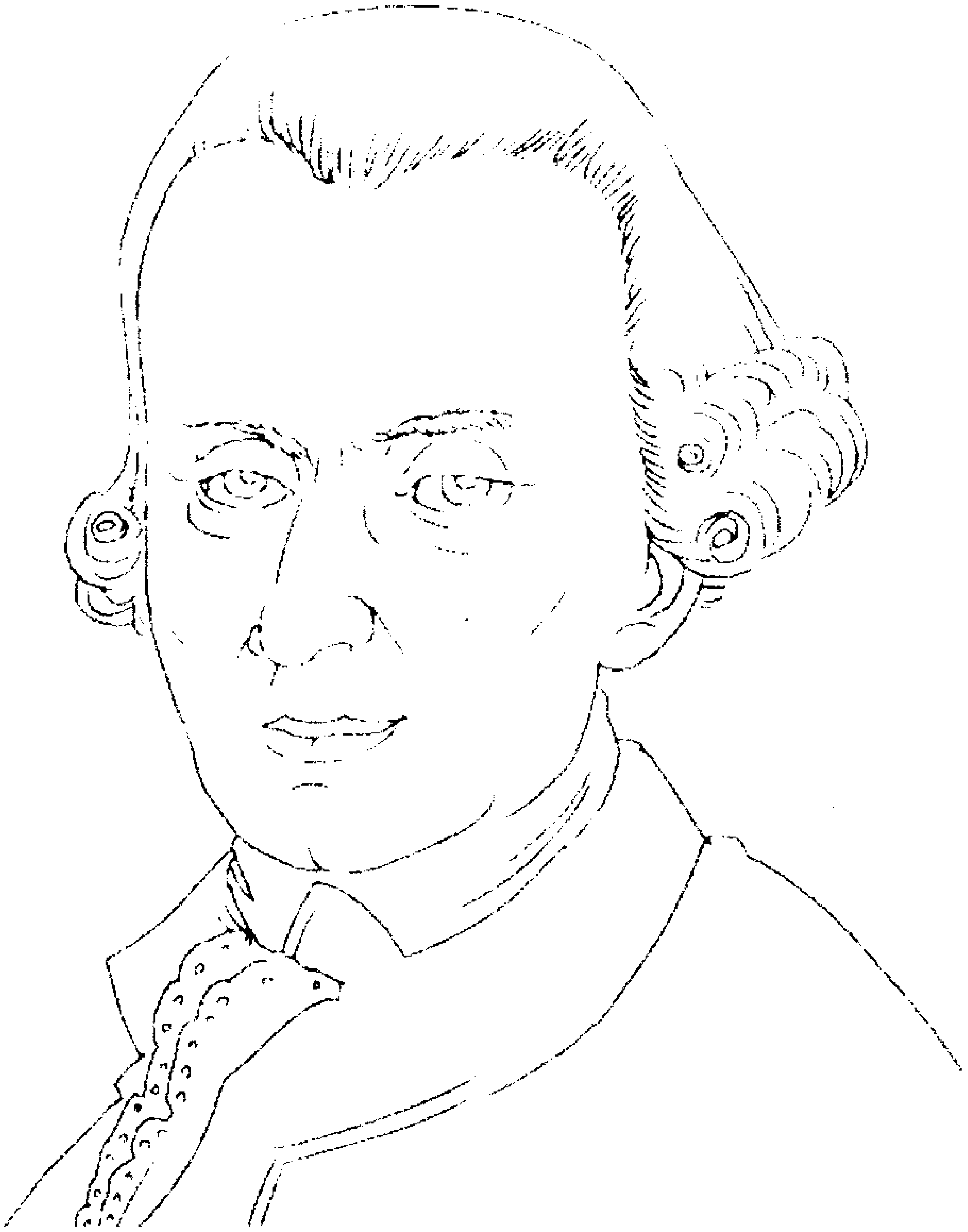
发生了叠加混合,重新分配。这种重新分配为性的多样化提供了可能性条件。即使在异性恋者之间也会形成多个侧面:男人的雄性因素与女人的雄性因素之间的叠加,男人的雌性因素与女人的雌性因素之间的叠加,男人的雄性因素与女人的雄性因素和雌性因素同时叠加,女人的雌性因素与男人的雄性因素和雌性因素同时叠加。爱欲之流是错综复杂的,实际上并不是线性的。

酷儿的诞生表明人类固有的悖谬性、怪诞性、反常性、越轨性在性指向上的存在状态。福柯在《不正常的人》中探讨了于布王现象。所谓"于布王"就是恐怖、使人失去资格、残忍、可笑、厚颜无耻、胆怯等,被用来指历史—政治分析的精确范畴。于布王表明我们往往运用丧失资格来行使权力,政治怪诞通过显现权力及其掌握者的惯例使权力掌握者丧失价值,那么,法医鉴定人或法医鉴定陈述者也是于布王或小丑。于布王就是丧失资格的人:丧失资格的君主、丧失资格的精神病学鉴定人、丧失资格的现象学描述人、丧失资格的男人(如男风中女性化男人、人妖)。女性化男人无疑是一种反常现象的典型人物。

在中外文献中都不难发现这种人物。在中国文献中，我们也不难发现福柯所谓的“于布王现象”、怪诞现象或反自然现象——戏剧式地丧失某种资格，比如，魏晋南北朝，男风（即男同性恋：男男相愉；与此对应的是女同性恋：女女相悦）鼎盛，已经由君王贵族扩及民间并成风尚，人们常视男为女，愿者亦男扮女装而成女性化男子，“如魏明帝时的何晏、王夷甫、潘安、裴令公、杜弘治等，都以美男子而善敷朱粉、作妇人相见闻于世的。”还出现夫妻同爱娈童的怪诞现象。男子女性化意味着男子资格的丧失而使男子成为被恋的对象，即屈身为女角而拥有被爱权。这种被爱权至今仍然在人类机器中作为男风齿轮而运转。一个男子一旦成为男风中的齿轮且享有被爱权，同时在多方面——身体、人格、服装、举止、性、存在方式等——将成为一个“无耻的、怪诞的、可笑的角色”。这种角色在思想文化史上发生过重要作用。

康德想通过《实用人类学》这面镜子来照射自己的心灵。福柯在读这本书时，正是康德的这种意图提醒了他，他说他要寻找自我透视，也就是他要通过自我透视来改写自我。在福柯看来，康德没有实现这一

最好遗产。



康德想通过《实用人类学》这面镜子来照射自己的心灵。福柯认为，康德没有实现这一点，这是未完成的最好遗产。

伊曼努尔·康德(1724—1804)，德国古典哲学创始人，启蒙运动时期最重要的思想家之一。

点，这是未完成的最好遗产。尼采既把理论推向了前进，又把生活推向了前进，使二者结合起来了，也就是说尼采既找到了理论又找到了自己。福柯要弄明白康德如何以多种形式在经验领域中占据自己的地位，因康德的《实用人类学》内容很庞杂，从癫狂、犯罪到算命的一切反常现象都谈，不同民族的性格也在论域之中，他想从多个层次来展示人心。福柯说康德的《实用人类学》展现了杂乱无章的现象，揭示了权力的秘诀，展示了人类想象力的极限和创造力的极限，以及梦幻破灭的景象，还有诗意的想象、欲望的力量、激情的虚假等。

虽然康德揭示了人们的先验能力，但是他正想超越自己的时候却退守了。康德之所以要写《实用人类学》，是想要开辟一个新的领域。尽管庞杂，福柯取其所需，看到康德在其《实用人类学》中谈到了梦、癫狂，所以他看出康德无非是在这个问题面前摇摆不定，他明确把梦和疯癫，特别是梦作为他的语言试验，也就是说作为他的研究对象，通过他自己来传达梦、精神病以及人类的想象力。这正是《实用人类学》的主题，亦是福柯要探讨我们自身的存在论。什么是

我们自身呢？无非是过去和现在形成的我们的身份对他自己来说最突出的性格、状态，即是疯癫，甚至同性恋，因此康德的这种追求被福柯发扬光大了，康德在《实用人类学》中提出了“什么是人”这一极具挑战性的问题。康德自己没有做出完满的回答，而福柯认为尼采的回答是最完美的。尼采给出了“超人”这一个概念，“超人”这一个概念回答了“人是什么”这个问题，那就是人必须面对外在的他者，外在于他的那种力量、那种权力、某些规范、某些制度等。它们共同构成了“超人”。“超人”在我们以外，他看到我们，我们却看不到他。虽然超人还是人，却是从我们普通人群中脱颖而出的人。因此福柯沿着尼采的道路，来从事自己的哲学事业。可以说福柯在驾驭历史材料方面有独到的能力，从博物学、语法学、经济学到生物学等一切能够涉及的领域，福柯都要去涉及，并且对这些材料进行驾驭整理，企图发现自己的东西，所以福柯的兴趣是力图进行超越，对超越的探讨，对我们自身的建立。沿着康德、尼采等人开辟的道路前进，并不意味着掩盖了福柯理论的丰富性、独创性和开拓性，事实上，他的知识考古学、权力—伦理系谱

学及其展开的探索领域已经构成“福柯学”的基础和内容。

福柯认为,对康德、尼采等人学说的转换在传统的学术界是违规和越界的,如此越界就会被康德主义者、尼采主义者所排斥。可见,福柯实际上是选择了一个风险领域,把他自己的身体交给哲学事业。他通过疯癫、疾病、犯罪、同性恋等反常领域来探讨人类的认识极限,就如同历史上的暴君统治一个国家,尽自己的最大力量去冒风险,甚至毁掉自己也在所不惜。暴君也好,哲学家也好,他们都在驾驭语言,都是首先用语言来操纵所涉对象,因此我们建立起来的语言都是一种充满冒险性、风险性的语言。福柯认为只有把这种东西推向极限,人驾驭语言的能力才能提高,才能在新层面上更好地揭示人类自古以来就存在的怪诞、癫狂、同性恋、暴力,才能够把人类的面孔真实地照出来,因此他毫不犹豫地把自己投入这份事业。

福柯钻进了迷宫,实际上探索哲学是以自己的身体和生命为代价在迷宫中穿越。他认为他的身体会消失在迷宫中,或者说是以主体消失为前提,为信

念求知。于是,建立起来的知识是残酷的,求知的历程是冒险的。我们从基督教的发生过程,以及任何一个宗教发展历程与传教过程来看,其中都历尽了风险。《西游记》中,唐僧在取经过程中经历了许多磨难,取经就是使自己变得更加聪明,超越他人。所以说,福柯建立的知识是残酷的知识,他几乎在每一本书的开始引入的部分都是残酷的、血淋淋的、荒诞的、恐怖的,例如在《古典时代癫狂的历史》前面,引入疯人船,在《监视与惩罚》的开头引入了达米安的受刑场面。他说,如果哲学家、求知者不通过冒险式的探索,那么他就会没有成果,就会无果而返。

他从事的哲学事业无非是对尼采的追随,他的理论探索和生存实践都是伟大的尼采式探索。在伟大的尼采式探索的照耀下,福柯独特而更加有效地处理并合理解释了一系列"历史事件"。福柯后来于1976年写了《性史》第一卷,写完以后,发现难以完成后几卷,意识到他的体验发生了问题,也就是说在这个领域没有真正实现他的极限体验。然后他丢开了原有的写作计划,到同性恋最疯狂的场所美国加州旧金山卡斯楚街进行极乐性爱体验。后来有人指责

福柯 1971 年 11 月与萨特等著名知识分子一起参加 Djelalli 委员会的示威活动。

福柯明明知道自己患有艾滋病，而去那里传给其他的人，其实福柯并不知道，当然有所忧虑，尽管他不相信自己会得艾滋病。在那里他进行了最危险的销魂试验，回来以后就完成了他的《性史》第二、三卷，第四卷至今没有出版。这就是说福柯在性史的探索之中要回到古希腊，但只能从文献中回复。他认识到只有以自己的身体来试验，这种回复才是对古希腊人最好的回报，才是对古希腊人的风尚最真诚的崇拜、最真诚的赞美，否则就是虚伪的。

一个像福柯这样的哲学家实际上把自己交给了知识，交给了一个未知的领域，他所建立起来的无非是一种纯粹非理性批判或纯粹反常现象批判。他在《临床医学的诞生》、《词与物》中早已预示着自己的命运，人只不过是海市蜃楼或海滩画像，随时都可以消失，最大的场所、我们最好的去处就是死亡，人的墓地才是哲学家的诞生地。他有这样一种东西来引导他，已经给自己定下了信念，决心用自己的生命和身体来探索人类还未知的领域乃至禁区。他曾对一位朋友直言："为爱少男而死——还有比这更美的事情吗？"相应地，我们同样有理由说，对于女酷儿来

说，为爱少女而死——还有比这更美的事情吗？福柯作为一名男酷儿，于1984年6月25日真的浪漫地死于艾滋病(同性恋癌)，这是销魂性爱试验的直接后果。销魂试验直接与死亡相关，生死爱欲就是激情受难。“极乐”，如同“极苦”一样，多么高深莫测！自由也是如此。人类日思夜想的闪烁微光同时出现在福柯的作品和生活中，然而在他去世后，他的生活、工作、作品与思想遭到了一系列无情的攻击，引起了包括他的同性恋伴侣德费尔在内的许多人的愤怒。但与此相反，他的一个朋友德勒兹跟他的研究是相反的，就是说在理论上非常大胆，但他就没有福柯的极限体验。有人指责他足不出户，从不旅行，不去进行尼采式或福柯式的伟大实验，他的理论只不过是虚构而已。德勒兹就为自己辩护，说他坐在家里，同样读到很多书，同样得到了疯子、同性恋者所得到的体验，难道他和他们有什么区别吗？其实，在德勒兹看来，在文字或符号层面的销魂试验，我或者我们与他们也没什么区别。

酷儿生存有助于人生艺术化，颇具审美性，是生存美学的温床。在福柯看来，生存美学就是实现每个

人的快乐，即自我在给他人带来快乐的同时获得自身的快乐。这是快乐的叠加或增产。求乐风格在西方始自古希腊，希腊哲人试图把人的生存提升为艺术品，把生存实践视为生存艺术和自由气质，但在现代社会几乎不可能。福柯的努力无疑是复兴希腊气质，找回人类生存的本来面目，当然有相当的发展。他认为，人生而求乐，求乐完全是一种反思而自愿的行为，凭借这种行为突破知识、权力、伦理形成的界限，主张每个人能够为自身的行为承担责任；不断改变生活，改写自己，塑造自身，反复进行销魂试验，使生存艺术化、美学化。没有销魂试验，就没有生存美学，也没有伟大的思想作品。性爱在个人生活中具有无与伦比的重要性，但是哲学家们或思想家们往往在他们的著作中拒绝讨论自己的性生存，而福柯没有拒绝讨论他的性生存，总是在触及和展露他的个体存在，并且努力挖掘西方文化中长期被拒绝、被排斥的性理论，从而闪耀出辉煌的思想火花。

总之，我们应当努力对“反常现象”进行“哲学人类现象学”反思，有必要为“反常现象”平反，认为反常现象并不一定非算做恶象陋俗（反常现象可以是

自然的现象，而且并不居于自然和历史的边缘，当然有时免不了要惊世骇俗)，认为反常现象与正常现象共同建构了人类的全部历史和完整形象（如果正常现象构成人类的前影，那么反常现象正是人类的背影)，从而建立起“反常意识”并且赋予其中立价值。也许我们在此可以提出一个大胆猜想：我们的同性性欲冲动很可能早于，至少不迟于异性性欲冲动，性意识的确立可能也如此。同性恋者(或酷儿)本身自称为同性恋，它是一个十分特殊的自我认识过程，这个过程呼唤出自身的名字，就自身的过去和将来而言自定位置和身分，决定他或她应该在其自身现在的内部进行的操作，同时意识到了自身，指向“认识你自己”。在今日的思考领域出现了可喜的局面：人们已经开始进入历史以寻觅反常现象所固有的真实性文献，开始大胆露出人类的“春天背影”，而这个春天背影往往被人轻视而成为被排斥、被拒绝的对象，亦即在作品中的缺场性对象(不在场对象)。事实上，那些描述反常现象的作品往往成为禁书，被排斥、被销毁、被禁售、被打入冷宫、被遗忘，成为我们心目中的缺场性产物，即不能在讲台上传授的知识。谁要大

胆传授它，谁就犯禁，很可能被官方人物召见，其存在与使命面临考验。这种事历史上不乏例证，今天仍在发生。反常探索者为避免惨遭扼杀的命运而使作品及其闪现真理光轮的思想成为秘传。可见，研究反常现象与选择反常生活，实在不容易。

今年刚好是福柯逝世20周年，法国为他展开的各种纪念活动将持续四个月之久，恰与他的学生和思想对手德里达逝世引起的振动形成呼应，中文版《福柯与酷儿理论》的推出将在东方生成另一种呼应或回响。我交替地倾听着法国文化台（France Culture）对他们师生俩的报道和他们自己的声音，深感这是一种很远又很近的空谷之音的强烈震动。纪念本身又捎回了向着极限消失的死亡，即销魂试验，死亡是一种绝对而彻底的赦免形式，还将继续。我无法为之命名，尽管短文已就。

草就此文，再次想起福柯哲学自始至终给我的思想营养和衣食之源，同样想起德里达先生曾经热情接纳我为门下学徒并赐教诲，当借此良机，向他们表达真切纪念之情。

性事关重大

近年来，在大学里涌现出大量与酷儿(queer)[①]相关的东西。芭比娃娃、莎士比亚，甚至简·奥斯汀(Jane Austen)[②]都被赋予了酷儿的色彩。在大街上，人们常常可以看到有人身穿印有动画明星巴特·辛普森(Bart Simpson)的服装，上面带着一个粉色三角形[③]，招摇过市。而过去，人们公然谩骂或窃窃私语的、用以对同性恋者表示侮辱不屑的“酷儿”(queer)一词，现在已被那些自诩为女同性恋者(lesbian)或男同性恋者(gay)的人自豪地称为“逾越(transgression)的标志”。

---

① Queer，即书名中所谓的“酷儿理论”之“酷儿”，其本意为怪异的、奇特的。为与当前学界译法保持一致，本书中采用音译法，把queer译为“酷儿”。它在本书中主要指同性恋行为，见下文。——译者注

② Jane Austen(1775–1817)，英国著名女小说家，其作品有《傲慢与偏见》、《理智与情感》、《爱玛》、《曼斯菲尔德庄园》、《诺桑觉寺》等。——译者注

③ 这是男同性恋的标志。——译者注

这究竟是怎么回事？

几年前，英国电视第四频道的当家人因为其节目中的性内容而被谑称为“首席色情推销员”。互联网和色情卫星频道也被视为在侵蚀我们英伦岛国[1]的纯真。如今看来，人人都与此有关，或者说都在谈论这种事情。讨论卖淫、色情行业以及天底下各种动物的性癖好的记录片、戏剧，我们都看过。如果某个节目起了话头，那么接下来他们很可能会谈论如何做爱。如果你不想做，那么你最好保持安静（独身禁欲现在已经不再性感了），或尝试那神秘的（Tantric）性爱。显然，这是麦当娜（Madonna）的新法宝，她应该对此了如指掌。

在政治领域，古老的性感即权力的公式似乎仍旧能够战胜原则和审美情趣。如今，虽然具有同性恋倾向的男性政治家依然被“拒之门外”（outed），但是，同性恋的身份对于那些有志于从政的人来说似乎已经不像过去那样是个问题了。媒体不断报道公众日益提高的“宽容”氛围，《太阳报》（*The Sun*）就宣布不再发表批评同性恋的文章了。虽然在一般情况下，肥

---

① 本文作者塔姆辛·斯巴格是英国人。——译者注

皂剧中的同性恋者角色都显得过于道貌岸然，但是由同性恋运动家朱利安·克莱瑞(Julian Clary)倡导的男扮女装的做法以及演员安迪·伊兹德(Eddie Izzard)饰演的易装癖者都对这些肥皂剧的成功功不可没。总的来看，我们的社会似乎更加开放，更加宽容，更加有性趣了(sexier)，并且会芝麻开花节节高。然而，果真如此吗？还是说，主流文化这样与一小撮旁支别流嬉戏调笑，目的只是为了让我们大家都能够保持在一条广义上讲正确的道路上？

虽然关于性行为的可接受度的界定似乎确实更为宽泛了，但是过去的许多偏见仍然存在，而新的危机也处于不断的暗潮汹涌之中。人们对于恋童癖罪犯甚至嫌疑人的怒不可遏的幅幅画面也暴露出民众力量恐怖可怕的一面。或许有人会说，弗洛伊德早已揭示出婴儿性欲，但这并不是20世纪末的社会能够理性地讨论的问题。要如何处理“性侵犯者”(sex offender)，对于这个问题，我们似乎面临着一大危机。他们有此癖好是因为他们病了吗？如果是，应当如何治疗？还是说，他们是“邪恶之徒”？那么，他们在侵犯什么，侵犯谁？自然，法则，还是社

会？

此外，更一般地讲，我们如何能够认识到，究竟是什么使一个人的爱欲行为成为善的，而另一种爱欲行为是恶的呢？这个问题是牵涉神圣的律令、生物本性还是关乎社会习俗？我们有能力确定自己的欲望和快乐是正常的、自然的、惬意的吗？还是说，"我们"自身本来就是正常的、自然的、惬意的呢？为何性如此关系重大？

正如人类学家盖尔·鲁宾 (Gayle Rubin) 所主张的："性领域有其自身内在的政治、不公正性和诸种压迫方式。与人类行为的其他方面相同，性的具体结构形式在任何既定时空之下都是人类行为的产物。它们充斥着既是蓄意又是偶然的利益冲突和政治操纵。在此意义上讲，性总是政治性的。但是历史上也发生过性受到尖锐质疑，并且更为公然地被政治化的时期。在这些时期，确切地说，爱欲生活的领域是被重新商定的。"[1]

① Gayle S, Rubin, 'Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality', in Henry Abelove, Michèle Aina Barale, David M. Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York and London: Routledge, 1993, p. 4.

福柯 1973 年参加争取移民权利的示威活动。

既然我们生活在这样一个时期，那么爱欲生活在当下被重新商定的方式之一就是通过我们考察性的不同方式来探讨现在我们为什么是这样来理解性的。虽然这种探讨可能会在无数的背景情境下进行——在媒体中，在医学中，在国会中——本文的分析焦点，已经有许多对性政治有过极其充分的体验甚至生命受到威胁的个人和团体在兴致盎然地着手进行着。正如女性率先研究了社会性别(gender)的差异，那些男、女同性恋者以及其性行为被认定为与异性恋规范相悖的人群也已经成为研讨性政治的先驱。在向我们最基本的关于生物性别(sex)、社会性别(gender)以及性(sexuality)的观念——包括异性恋与同性恋之间、生物性别与在文化中决定的社会性别之间、男人与女人之间的冲突对立——发出挑战之时，这些思想家正在发展探讨人类认同问题的新方式。

福柯何许人也?

米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926–1984)是一位哲学家、历史学家和活动家,在那些其作品可以被归入后结构主义的学者当中,他是最具影响力的思想家之一。与雅克·德里达(Jacques Derrida)对西方形而上学的批判和雅克·拉康(Jacques Lacan)对精神分析理论的激进的再阐述(rearticulation)一样,福柯对知识和权力的多方探询,为动摇近期人们探寻人类主体状态的研究工作奠定了基础。

福柯也是一名同性恋者,于1984年死于艾滋病。在他去世后,他的生活和工作遭到了一系列的攻讦,这些攻讦宣称要探求福柯的"真相",他们语带猥亵地谈及福柯的SM癖(施虐或受虐的心理倾向,sado-masochistic)偏好和实践,并采用减约的态度来解读他的历史和哲学著作所反映的政治思想。福柯的工

作与生活、伟大成就与被诋毁的形象，使他成为众多男、女同性恋者和其他知识分子的强有力的楷模，他对知识、权力和性三者间内在关系的分析成为酷儿理论的最重要的催化剂。

何为酷儿理论?

"酷儿"(queer)一词可以用作名词、形容词或动词,但是不管在哪种情况下,它都与"正常的"(normal)或规范化(normalising)相对立。酷儿理论既不是单一的、系统的概念,也不是方法论的框架,而是对于生物性别、社会性别和性欲望之间关系的思想研究的总称。如果说酷儿理论是一个思想派别的话,那么它就是一门充斥着异端观点的学科。这个术语描绘了各种各样的批判实践和优先性(priorities):对文学文本、电影、音乐、影像中同性爱欲望之表现的解读;对性的社会权力与政治权力之间关系的分析;对生物性别(sex)—社会性别(gender)体系的批判;对生物性别倒错和社会性别倒错的身份确认的研究,以及对SM癖及逾越(transgressive)欲望的研究。

酷儿谱系

本文将要探讨的是,由于众多学科的著作家们对福柯关于性和社会的思想进行的应用和发展,酷儿理论和思想是如何转过身来攻击其创造者福柯本人的。我们可以把福柯看作一副催化剂,一个新起点,一位典范与先行者,同时也可以把他看作不断激发新观念的刺激源。作为一篇记叙文,本文不可避免地会以线性历史的形式展现福柯的工作以及酷儿理论的发展,但是只要有可能,我会尽量避免简单的因果律和进步发展观的神话的诱惑。福柯并不是酷儿理论之源,酷儿理论也不是福柯思想的终点。按照福柯自己的术语来说,我们可以把本文视为在当前酷儿时代臻于巅峰的(暂时的且并非唯一的)关于性的一套特定话语(discourse)的简短而局部的"谱系"①。

① 参见本书末尾的"关键概念"部分对本术语及其他术词的解释。

性、真理和话语

米歇尔·福柯的《性史》(*History of Sexuality*)的第一卷写作于20世纪70年代,即西方文化中所谓的“性革命”(sexual revolution)行将终结的时期。该书对“维多利亚时代的性压抑为20世纪逐渐获得进步的解放和启蒙开辟了道路”这个流传久远的说法提出了强有力的、发人深省的反叙述(counter-narrative)。这是福柯最富抱负的计划的发端,然而,他却未能在有生之年完成这项事业。

在传统的记载中,性被认为是人类生活的天然特征。然而,从17世纪开始,在西方社会和文化中,性遭到了压抑,就像维多利亚时代的钢琴腿柱一样被掩盖了起来,人们对之三缄其口,所有的言论和著作都要经过这方面的审查。然而,性依然存在着,

它在19世纪小资产阶级高雅和故作正经的可敬外表之下蠢蠢欲动，不过，它还是处于禁止和压抑中。直到迷你裙和精神分析医生的时代，性，还有我们自己，才被解放了出来，我们的腿和内心深处的欲望都被彻底地昭示天下，公之于众。诚然，问题依然存在，即如果有些人能够更加自由地表达自己快乐、健康的性欲，那么相应地，他们将比别人更快乐、更健康。不过，对于那些有问题的人，帮助亦无处不在。治疗专家、分析人士及心理咨询师能够帮助我们矫正自己，这个抑制人类潜能的悲惨故事总算是有了一个可喜的结局。但是，这个熟悉、亲切并使人身心宽慰的故事是真的吗？难道性总是在静静地等待着我们把它，同时也把我们自身从社会束缚中解放出来吗？

福柯拒斥这种“压抑假说”(repressive hypothesis)，他声称19世纪的证据并不是证明性被禁止谈论，而是证明了性叙述的明显的泛滥和增加。那么，在过去以及现在，性究竟是什么呢？福柯论证的一个重要特征是：性并非人类生活的天然特征或既定事实，而是一个被建构的经验范畴，它有其历史的、

社会的、文化的根源，而非生物根源。把握这样的性概念实非易事，因为它似乎有悖直观(counter-intuitive)。性似乎与性别一样，就存在于那儿，但同时又有些特殊、有点个人色彩，它关乎我们“内心最深处的欲望”——我们想要谁，我们想要什么，我们是如何想要的。它是内在于我们自身的东西，它是一种属性，我们的属性。虽然我们费尽心机、不遗余力地相信性是自然的，但这并不意味着事实确实如此。

当然，这并不是说福柯排除了一切生物维度，毋宁说他更为看重制度组织和话语在性的形成中颇为关键的作用。正如大卫·哈尔波林(David Halperin)——《圣徒福柯：一位同性恋者的圣人传记》(*Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*)的作者——所指出的，福柯并没有明确地评论同性欲望的原因。当被问及同性恋的先天倾向与社会作用的区别时，福柯的回答是：“对这个问题我实在无话可说。‘无可奉告！’”[①] 福柯并没有去探求人类的性的

① David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 4.

尼采(1844—1900),德国哲学家。哲学在尼采之后已经大大改观,当代哲学的一个重要任务是回答尼采的挑战。福柯认为,他的哲学工作是在追随尼采未竟的事业。

虚幻"真相",而是致力于考察其生产问题。与其说他关注何为"性",毋宁说他关注性是如何在社会中发挥效用的。

性科学

当精神分析学家们鼓励他们的病人去探究那些可能通往其精神和情感健康关键的性秘密的时候，福柯却着手考察精神分析(在许多其他话语之中)是如何鼓励我们,更确切地说,是如何激发我们生产出有关我们的性的知识的。这种性在本质上是文化的而非自然的,它有利于维持某些特定的权力关系。

精神分析学可以被视为众多话语实践中最为新兴的一门学科,它不是去平息或压制性,而是通过独特的方式让人们把它(进而他们自身)表达出来。福柯所谓的西方世界的性科学 (scientia sexualis)(与建立在快乐多元化基础之上的中国、日本、印度和罗马帝国等各种文化的爱欲艺术[ars erotica]形成对比)定位于寻求（可耻的）关于性的真相，并以忏悔过程(process of confession) 作为探求性真相的关键方法。

从基督教的忏悔，到医学的、司法的、教育学的以及家庭的实践进而到当代的精神分析科学，我们可以发现一段关于男人和女人、男孩和女孩们审视自己的欲望、情感和思想、过去和现在并向别人倾诉的历史。向教士述说自己的罪孽，向医生描述他们的症状，进行谈话治疗：坦承罪孽，坦承疾病，坦承罪行，坦承真相。而这个真相就是关于性的真相。

在所有这些忏悔场景中，言说者生产了一套关于他或她的性的叙事，然后再由一位权威人物对之加以诠释。显然，在此过程中所揭示的"真相"并不是被发现出来的，而是被生产发明出来的。这个真相作为知识存在于某种特定的话语中，并且与权力密切相关。在福柯的所有研究中，权力被理解为一种复杂的关系，而不是内在于特定个人或阶级的某一属性。因此，福柯问道，在不同历史时期的性的构建中，什么最为关键？权力是如何通过性知识的生产而传播开来的？

福柯主张，从18世纪开始，性就被视为某种需要调控、管理，而非被评判的东西。教会和法律一直都在密切关注着有关性(sexuality)的规定。然而到了启

蒙时代，新的统治政体得以发展，它所关注的是具体的、有性欲的个人。各种各样几经修改的世俗的忏悔版本则成为了种种社会规范内在化技术的核心。正是在这一背景下，如今对性的诸多主流的理解方式，包括同性恋与异性恋的对立等，开始逐渐成形。

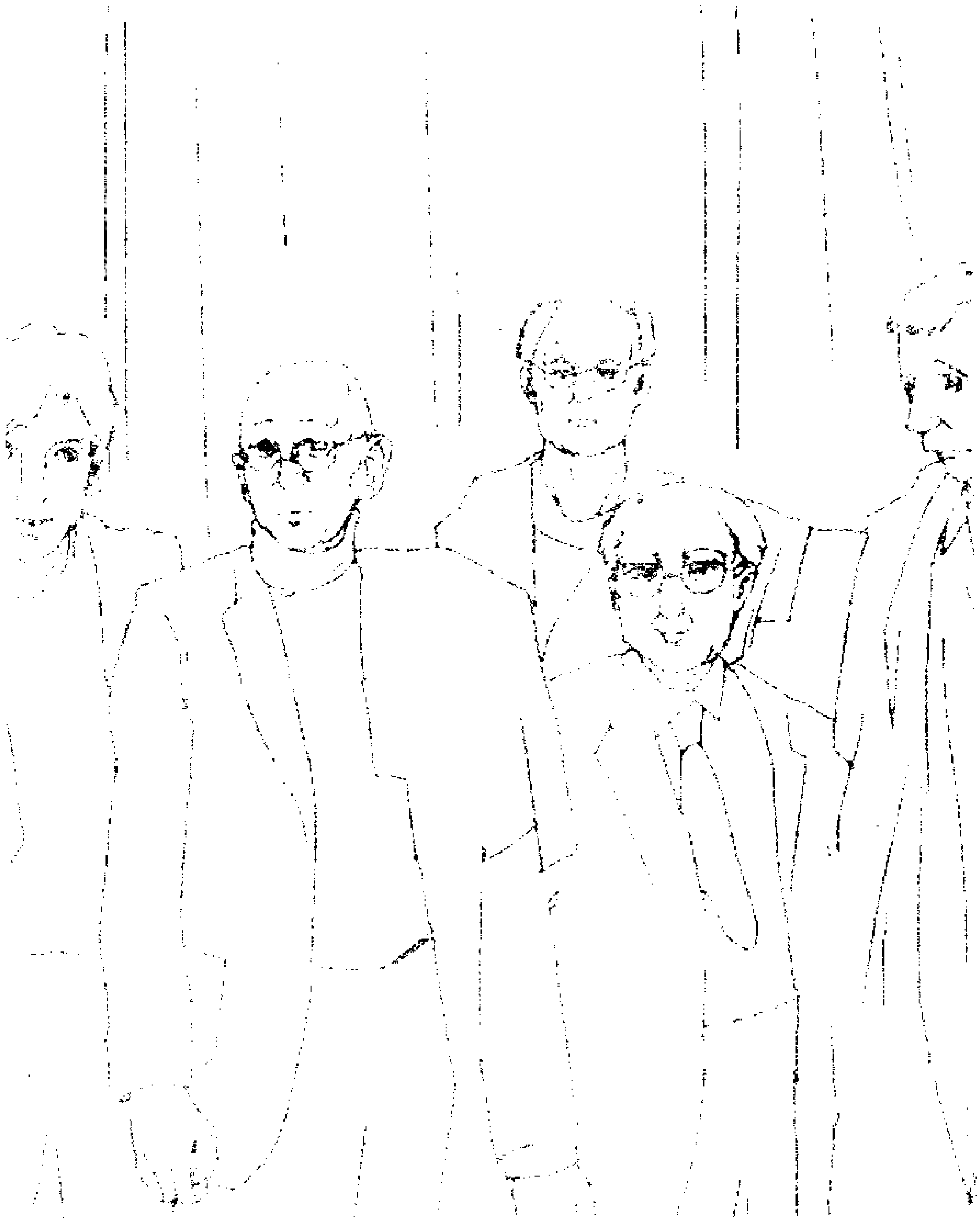
同性恋的建构

福柯认为，现代的同性恋现象之起源，相对来说较为晚近些。这是他最发人深省的断言之一，同时也是酷儿理论发展过程中的一剂催化剂。许多研究同性恋的历史学家已经非常敏锐地把20世纪的同性恋认同和行为与早些时候的同性恋认同和行为联系了起来，并认为它们之间有一定的关联与继承性。与此相对，福柯坚持认为，同性恋(homosexual)这个范畴出现于19世纪70年代的特定背景下，并且，与一般的性类似，我们必须把它视为一个被建构(constructed)的知识范畴，而不是一种被发现(discovered)的认同。

福柯并不是指在19世纪之前同性之间并不存在性关系。譬如，在文艺复兴时期，像鸡奸(或肛交，sodomy)这样的性实践，无论它发生在男性之间还是男性与女性之间，都要受到教会谴责，并且也为法律

所不容。但是，这种早期的约束性实践的形式与19世纪晚期的形式之根本区别在于，后者宣称，存在着福柯所谓的"种群"(species)，即一种被定义为具有反常性欲的偏差出轨的人类类型。因此，在16世纪，人们可能会逼迫从事同性恋的男男女女去忏悔，承认自己曾经沉溺于与上帝之训、国家大法背道而驰的种种可耻的性实践。而在19世纪晚期，那些与别的男人发生性关系的男人们不仅会被他人视为同性恋，而且人们也鼓励他们本人把自己视为"同性恋"。

在19世纪，一组其他类型的主体(包括妇女、儿童和工人阶级)的性引起医学界的特殊兴趣或关注。与它们一起，"同性恋"成为了各门学科和策略关注的焦点。人们设计了种种"性技术"(technologies of sex)来保存和培育多产的、生殖力强的人群(或劳动力)，以此来满足正在发展的资本主义体系的需要。这种社会秩序的关键单元就是生产未来劳动力的中产阶级家庭。因此，这就导致了譬如人们对儿童手淫"问题"史无前例地感兴趣，同时关于如何控制儿童性行为的文本和解决策略大量增加。在这个再生产的框架内，同性欲望与性实践作为一种偏离生育规



福柯 1975 年与莫里亚克、德布雷等著名知识分子集会支持被西班牙政府驱逐的人员。

范的反常行为，成为了亟待解决的问题。

同性恋是包括人口学、教育与法律在内的广泛话语领域的系统研究对象，并且从属于这一广泛领域。该领域所关注的是保护人口的健康和纯洁。在16世纪，承认自己鸡奸行为的男人或女人会确信自己罪孽深重；而在19世纪，人们强调的重点并不是同性恋行为本身，而是如何“科学地”确定个体同性恋的条件。如福柯所说：“当同性恋从鸡奸行为转化为一种内在的雌雄同体(androgyny)、灵魂上的雌雄同体(hermaphrodism)时，同性恋便成为一种性形式了。鸡奸者只是暂时的越轨反常，而同性恋者现在则是一个群体。”[1]并且，人们认为同性恋者完全为性所主导：“在他身上性处处可以表现出来：性是其一切行动的根源。”[2]

---

① Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, Harmondsworth: Penguin, 1984, p. 43.

② 同上，第43页。

权力和反抗

从19世纪末到20世纪初，同性恋之建构的消极方面是显而易见的。对于被指认的事物而言，主体的地位或身份被构建这一事实并不减损其实在性。同性恋被病理学当作一种变态或反常的形式来处理。它是发育停滞的典型病例，是医学治疗再合适不过的对象，简言之，它是对异性恋规范的背离。因此，它就必须服从于社会控制，必须受到约束，被边缘化，处于从属地位。有人曾批评福柯持有一种保守的权力模式，但是事实上，福柯认为权力总是不断产生反抗，却永不完全包含反抗。“没有反抗的权力关系并不存在。反抗是更真实、更有效的，因为它们恰恰是在权力关系得以行使的地方形成的。反抗权力的真实性不需要来源于权力之外的地方，也不会由于成

为权力的同伙而减损自身的实在性……”[①]

福柯分析的一个重要特征就是，他对反话语(reverse discourse)之生产的强调：“毫无疑问，在19世纪的精神病学、法学和文学中，一系列关于同性恋的种群和亚种群、性倒错、鸡奸和精神上‘两性同体’的话语的出现使社会控制挺进这片‘变态’领域成为可能；与此同时，它也使‘反’(reverse)话语的形成变为可能：由于同性恋所使用的语汇和范畴与在医学上判定为不合格的语汇完全相同，于是，他们便开始为自己的利益申辩，要求其合法性或‘自然性’(naturality)得到承认。”[②]

在反话语的模式中，我们可以看到认同政治(identity politics)的萌芽悄然破土而出。那些被生成为偏差主体(deviant subjects)的人，即“同性恋者”，或许会发现他们拥有一个共同的事业，一种共同的不同政见之声，这种共同的声音把忏悔转化为职业。譬如，性学的话语会产生“倒错”(invert)这个认同(iden-

① Michel Foucault, 'Power and Strategy', in Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York: Pantheon, 1980, p. 142.

② Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 101.

tity)范畴来概括对规范的背离,但这同时也会使个体质疑他或她的社会和政治地位。它提供的这套词汇和知识可以供其主体有策略地加以运用。近期研究表明,在19世纪晚期,曾经有许多人公然做出努力,尝试着去重新运用关于性倒错和同性恋的知识及修辞,来谋求同性恋的合法化。

但是福柯对产生于性话语的“权力和快乐永恒螺旋式上升”之分析,不能被简单地还原为话语与反话语的二元对立。[①]现代社会的“性的马赛克”是一个动态的网络,其间,权力是伴随着快乐的倍增,并通过快乐的倍增,得以实现其最优化,而不是禁止或限制快乐。[②]如果不按照传统的术语,我们很难把权力视为作用于个人及团体的否定性力量,但是福柯把权力的地位分析为一种既管制又生成的关系,他的这种更为细致入微的分析,要求我们超越传统的统治与反抗的政治逻辑来进行思考。权力关系不能被简单地倾覆或颠倒。

很多批评家都注意到福柯《性史》(The Historyof

① Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 45.
② 同上,第64页。

Sexuality）第一卷结尾处祈祷一个完全不同的未来的降临："肉体和快乐的经济学"不服从于"严苛的性君主制"。[1]有些人把它解读为一种乌托邦时代。但是，如果它仅是一种想象的话，那么，我们就没有理由认为，想象出来的未来将会有所改进。在第二卷《快感的享用》(*The Use of Pleasure*)和第三卷《自我的关切》(*The Care of the Self, Souci de Soi*)中，福柯分析了早期社会伦理构成中通向性的种种途径，这些社会伦理的构成与西方现代性正相对照。他把焦点集中于希腊人和罗马人的自我技巧(techniques of the self)以及他们与早期基督教的自我修养(self-cultivation)过程的共同点之上。人们试图通过这些规训实践来重塑自身，以期达到特定的快乐、纯洁、智慧、完美或不朽的状态。在希腊罗马文化中，欲望和性实践只是被视为伦理或道德方面的关注点，而不是像后来那样成为极为可耻的或备受压抑的人类体验真相。关键在于，人们把伦理学看作个体与自身之间的关系，而不是行为标准或规范的基础，训令(discipline)则被视为旨在获得个人自由或自主，而不是服从于他者之实

① Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 159.

福柯 1975 年在西班牙与莫里亚克等人一起抗议西班牙政府处决“埃塔”(ETA)等反政府组织武装人员。

践的一部分。虽然说希腊社会和罗马社会是有区别的，后者更注重异性恋和婚姻，但是基督教文化却与古典世界伦理学的一切模式彻底分道扬镳。在福柯看来，基督教发展出一套普遍的道德规范和禁律，它们越来越关注性的真相。罗马人只是认为欲望是潜在有害的，而基督教却认为欲望在本质上是罪恶的。

有时候，福柯似乎对古希腊的非规范化(non-normalising)文化颇为赞许，但他却断然拒绝视之为替代当代社会的一种方案。对能够在伦理领域成为个体的那些人——自由男子，而不是女子或奴隶——的限制，以及诸如同性恋中主动者(penetrator)与被动者(penetrated)之间的不平等的权力关系，都揭示出种种统治形式持续存在，而这些形式不能被描绘为自我支配(self-mastery)的产物。

虽然在近期，一些批评家开始诉诸这些后期的研究来考察非规范化的性实践和伦理实践的可能性，但是福柯关于性的话语构建的整体模式才是酷儿理论的主要的原初催化剂。

对福柯的反应

最早提出性是在社会中构建的并不是福柯，但是不可否认的是，从20世纪80年代起他的工作对男、女同性恋的研究以及关于性的文化研究的新发展产生了最深远的影响和冲击。福柯学说的很多方面受到了修正、更改和挑战：历史学家们对近代早期的同性恋关系以及同时出现的相关的认同范畴做出了更为精妙的分析。19世纪关于性倒错和同性恋的分类(taxonomy)得到更精确的区分。福柯的总体方法亦遭到了批判，尤其是他在历史焦点方面的欧洲中心主义以及对男性性史的特别关注招致了种种非议。

显然，福柯的思想为以不同方式来理解性别、性以及权力之间的关系铺平了道路。但是，没有什么智力研究工作能够脱离其更广阔的文化背景而独立存在。可以说，20世纪70年代和80年代的性差异政治

(politics of sexual difference)，与福柯的分析模式一道，共同促成了酷儿理论的发展，虽然对于这种说法还存在着争议。这一时期的能动主义(activism)历史也能够为福柯所确立的权力运作提供具体例证。

福柯+？=酷儿理论？

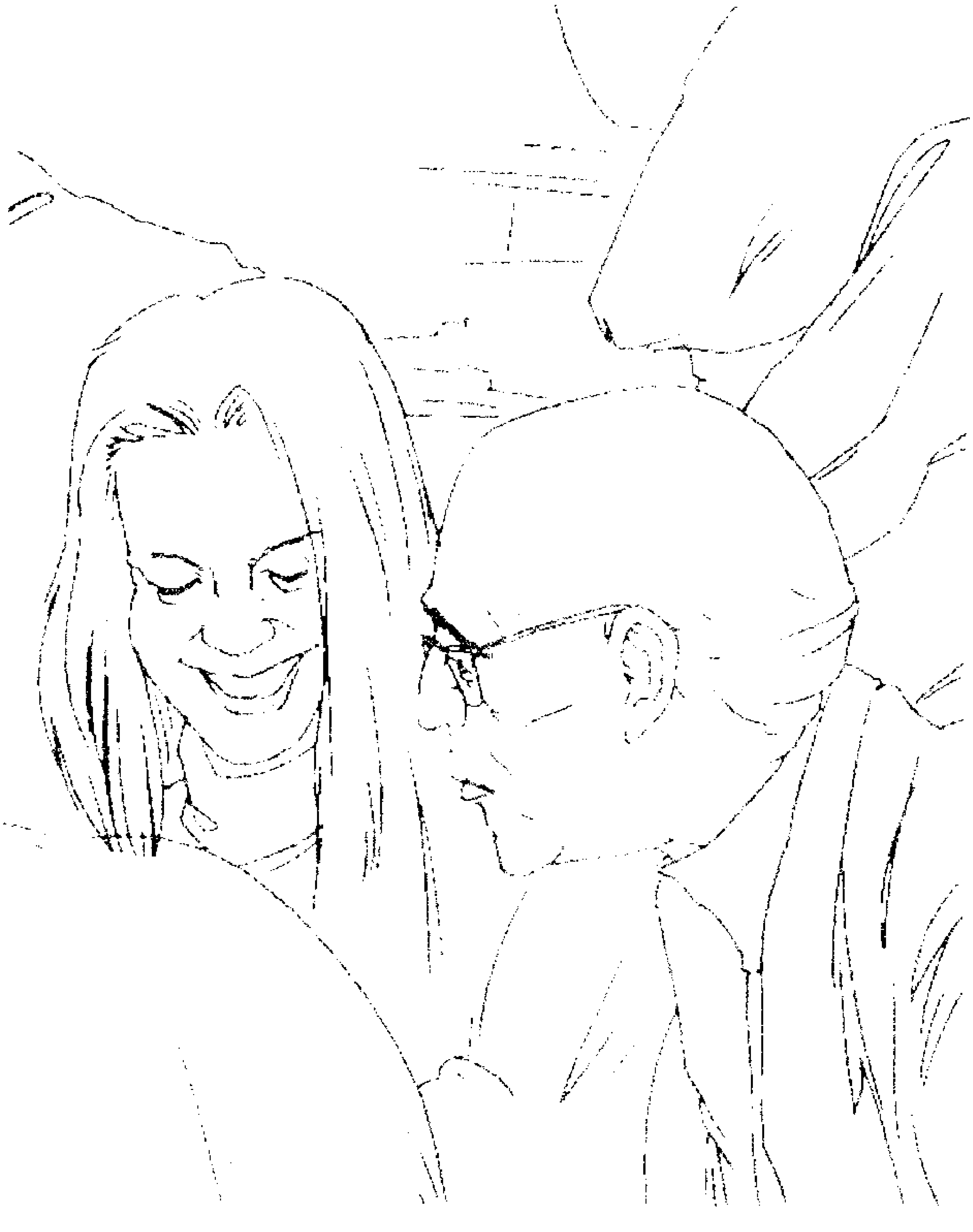
在20世纪70年代，当福柯还在埋头于《性史》的创作中时，"同性恋"(homosexual)一词仍然在医学和司法话语中被使用，但是人们已经逐渐开始把自己界定为"女同性恋者"(lesbian)或"男同性恋者"(gay)。"gay"一词在19世纪曾用于指称品行不端、名誉不洁的女性，而到了20世纪60年代则演变为"同性恋"(homosexual)的代名词，这种改变令很多人惊愕万分，他们不禁哀叹一个"纯洁无邪"的词语被玷污了。[1]"gay"或"lesbian"与早期的同性恋范畴的最显著差异在于，男、女同性恋者们不再是知识的消极被动的对象，而是可以公开地选择和声称自己就是这样的一个人。身为男同性恋者或女同性恋者是一件骄傲自

① 因为gay一词在英文中本来是"高兴"、"快乐"的意思。——译者注

豪的事情,而不是某种病理现象。它体现努力抗争的乐观情绪,而不是自我抹煞的颓唐衰败。众所周知,妇女解放运动是向将女性置于劣等、被动和次要地位的主导构建发出挑战。与此相似,男同性恋者的解放运动也要同把同性恋的欲望和关系表现为不自然、变态或不完善的做法进行抗争。

在20世纪70年代中期,这种解放运动的目标是改变作为压迫之源的社会体制。一些女性主义者批判婚姻、家庭等社会制度在一定程度上支持了对妇女的压迫,并要求激进的,甚至革命性的社会变革,男同性恋者的解放运动亦是如此。这两者与左倾政治路线有着密切的联系——虽说这种联系并不普遍——我们可以把它们视为与学术领域内的马克思主义、社会主义和女性主义等途径并驾齐驱。

但是以改变体制来谋求解放的模式在20世纪70年代后期被一个截然不同的男、女同性恋政治(gay and lesbian politics)的概念所取代,它与我们通常所了解的“种族”(ethnic)模式更为相似。这种模式把男、女同性恋者表现为一支独特的少数人群,他们与其他人群平等却不相同,并且在现存秩序内努力争取权



福柯与柏林自由大学的学生在一起。

利和法律保障。

这种方法取得了卓著的成效，它的基本模式在今天仍然影响深远。除了争取正义和平等权利的运动，各个同性恋团体，如英国的同性恋平等运动(Campaign for Homosexual Equality)和美国的男同性恋行动者联盟(Gay Activists Alliance)等积极地投身于提升男同性恋者的“正面”形象的活动中，包括对传媒中消极的同性恋恐惧症等形象的批判。他们认为，电视连续剧中流行的颠阴倒阳(camp)的刻板同性恋者形象，就是在破坏(或怪异化)男、女同性恋者的形象。形象的提升和对自尊、乐趣及风格的论述使同性恋人群或个体的正面形象更有可能融入异性恋的主流文化之中。也可以说，各种运动和联盟是在构建某种共同体，它们为同性恋者提供了可以称之为“家”的文化氛围。

当然，要想回家，你首先必须“出来”。对于男、女同性恋者来说，“走出密室”或“呆在室内”成为其性政治的关键标志。“出来”意味着从幽闭、隐瞒步入坦率公开，意味着一场从隐私秘密走向公开承认的运动。那么，这些怪异的男男女女从外表看到底是在室

内还是出来了呢?那些与公共形象不相符合,与正面的、自信的、向上变动的社会同化者所提倡的政治、文化世界极不适应的人们,又该怎么办呢?他们的行为、快乐和身份确定又该是怎样的呢?这些正是男同性恋共同体内的异议冲突的原因,而不是自我感觉良好的集体的自我确定的理由。双性恋(bisexuality)、易性癖(transseuxality)、SM癖(sadomasochism)以及易装癖等的身份确定,这一切都潜在地向社会同化论政治的无所不包的理想发出挑战。这种不相容可以部分地以可敬度(respectability)进行解读。如果你想通过证明你是多么地平凡普通,多么"与你一样"(只不过你可能更敏感、更有艺术家气质)而成为异性恋世界的平等的一分子,那么,炫耀招摇你那过度的、逾越的欲望或关系是万万行不通的。

在整个20世纪80年代,在政治运动中得到推动的男、女同性恋经验的版本被批判为赋予了白人和中产阶级价值观特权。两性之间的矛盾、性别与性(sexuality)孰更重要的矛盾引发了激烈的争论,并且暴露了同性恋政治的共同体模式的脆弱与不堪一击。在整个男同性恋解放运动史中,一些女同性恋者对

男同性恋文化主流中的男性主义(masculinism)进行了批判。女同性恋者的女性主义的一支发展了一种将“政治动机优先于性欲”的女同性恋主义模式,以此作为女性的认同。然而,在随后进一步发展出来的另一派别中,其他的女同性恋者,包括女性主义者,感到女同性恋这种“消解性爱”(desexualize)欲望的做法把她们自身隔绝在外,这也含蓄地认可了女性在性爱上的无权地位。分歧冲突愈演愈烈,进而发展到了众所周知的“性论战”(sex wars)的地步。在这场性论战中,女同性恋SM癖者、在同性恋中充当男性角色的女性,以及反审查制度女性主义者大声疾呼,极力反对统一的女同性恋姊妹会的观念。虽然,主流的男同性恋认同的概念认可多种多样的性实践,包括非一夫一妻制(non-monogamous)和群体性行为(group sex),但是同样也有人认为这种主流认识存在着鼓励有所约束的、体面的、相互忠诚的理想关系之嫌。因此,虽然同性恋政治在为同性恋提高更大的接受度和向平等方向迈进等方面赢得广阔地盘,获得累累硕果,但是集体认同的理想却因内部分歧而被击得粉碎。

认同危机

以福柯的分析为指导,我们通过回溯可以看出,关于统一的、正在统一起来的男同性恋/女同性恋认同之神话的轰然瓦解，不仅仅是个人优先和政治优先之间的差异的产物，而且也是把政治建立在认同(identity)基础上的产物。即使把男女同性恋的认同看作是文化的建构而不是天生固有的东西，不可避免地，这种认同在对同性恋者们赋予一些能力的同时,亦会对之产生一些限制。其中关键的本质性特征就是“对象选择”(object choice),即,在性关系中选择与自己相同性别者作为对象。这似乎可以看作男、女同性恋者认同的不言自明的标志，但是正如福柯在《性史》中所指明的,这样的客体选择并不一定会构成某种认同的基础,而且,许多持异议的人认为,客体选择在每个人的性认知中并非是不可避免的关键

因素。这种模式实际上使双性恋者的认同看起来多少有点不太稳定可靠或不太成熟完善（而不会像性别本质主义模式那样把性倒错者说成是不完善的主体），并且把那些通过性行为与性快感而不是性别优先性来界定其性取向的群体——如SM癖者——排除在外。

随着艾滋病的出现，这个本已支离破碎的整体又面临一重新的压力。那些把艾滋病误解为男同性恋者之特有疾病的流行话语使同性恋恐惧症死灰复燃，这也使重新审视社会同化策略成为当务之急。大家把对同性恋的接受当作是对同性恋的容忍，这有点太匆忙了，因为这种接受如今正在迅速地转变成忍无可忍。于是，这就又导致了同性恋政治中新一轮的、反中心化的(decentralised)激进主义。男人与女人之间建立起了新的联盟，这个联盟并非建立在本质认同的基础之上，而是建立在人们的一个共同决心上，这个决心就是要抵制代表着夺取无数生命的艾滋病的种种表现。可能最为有趣的是，在福柯《性史》的启示下，安全性爱教育的影响使人们在对性别(sex)与性(sexuality)的思考中更为关注性实践而不是性认

同。问题的关键在于你干了什么，而不在于你是什么样的人。

在这些新的政治策略的发展过程中，许多批评家已经看到，对社会力量的压迫和规范化进行的各种形式的反抗确实存在。而在福柯看来，这些反抗要比宏大的革命计划更为坚韧持久。"行动起来"(ACT UP)就是在这一时期成立的团体之一，它组织公众抗议艾滋病政策和修辞(rhetoric)。他们冲入纽约股票交易所，堵塞金门大桥，并且中断了哥伦比亚广播公司的新闻广播。"行动起来"的策略主要是抵制医疗机构、福利发放机构、保险公司等等社会势力在权力和知识上所产生的影响。这个团体被酷儿理论家大卫·哈尔波林形容为对福柯性别、知识和权力在策略上重新概念化的最原创、最睿智、最富创造性的政治体现。[①]

对许多人来说，艾滋病大流行的体验粉碎了他们对知识和认同(identity)的理解，这种体验表明，知识和认同与权力的运作不可避免地交织在一起。人

① David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, p. 122.

哲学家。福柯在晚年的一次访谈中谈到了海德格尔对他的重要影响,因为如果不去读海德格尔,就很可能不会读尼采。

马丁·海德格尔(1889—1976),20世纪最有影响的哲学家。福柯在晚年的一次访谈中谈到了海德格尔对他的重要影响,因为如果不去读海德格尔,就很可能不会读尼采。

们甚至会认为，艾滋病对传统的关于主体性和性的理解所产生的影响与种族大屠杀和原子弹对进步的启蒙运动的理想所产生的冲击极为相似。在艾滋病出现之后,世界再不是从前的那个样子了。正是在艾滋病行动主义(activism)和拒斥社会同化策略的背景之下,“酷儿”(queer) 才按照它当前的样子被重新安排布置出来,呈现于流行文化和理论之中。在“行动起来” 和其他艾滋病行动者策略的影响下,1990年另一组织在纽约成立,其名称和宣传口号显示出,他们要从崭新的意义上重新使用这个当时一直被人们与同性恋恐惧症和偏见联系在一起的术语。

我们就在这儿，我们是酷儿，习惯就好了

“酷儿国”(Queer Nation) 及其附属同性恋团体如“粉豹”(Pink Panthers)等，组织街道巡逻来抗击殴打同性恋(gay-bashing)事件，通过在街道上涂抹乱写这样的活动来纪念同性恋恐惧症暴行的受害者，并在异性恋酒吧举行反同性恋恐惧症的教育讨论会。他们也组织媒体和艺术活动来扭转右翼和同性恋恐惧症者所做的宣传和形象塑造。这些团体的宣传口号和形象重塑策略的核心就是“酷儿”(queer)一词，这个俚语主要应用于恐惧同性恋的话语中，但在“男同性恋者”(gay)或“女同性恋者”(lesbian)这两个词出现之前，一些同性恋者就已经在使用这个词。而在这两个词出现之后，他们仍然用酷儿来代替“gay”或“lesbian”。

与“行动起来”等团体相比，虽说“酷儿国”的激

进主义做法遭到质疑——这也许部分是由于“国”(nation)这一概念有问题。但是“酷儿国”公然采用大众认为是侮辱性的字眼，他们的这种做法把某些人所认为的美国(以及英国)的一些男女同性恋者对其自身的认同及其对自身社会、文化和政治地位所持态度之间的真正差异联系在了一起。有的批评家认为这种差异是个年龄问题，有的则认为这是个阶级问题或者针对主流社会的态度问题。不管其中的催化剂到底是什么，有的人认为“男同性恋者”(gay)或“女同性恋者”(lesbian)这样的概念不够充分，而且是一种限制性的认同，于是，他们在“酷儿”(queer)一词中找到了他们可以得到认同的位置。在流行文化中，“酷儿”意指更为性感，更为超越常规，他们是在故意表现出自己的与众不同与差异，而不是被同化或容忍。这个差异就是想要推翻现状，对我们为何认定假定巴特·辛普森 (Bart Simpson) 是个异性恋者表示质疑。

用福柯的术语来分析从“同性恋”(homosexual)到“男同性恋者”(gay)或“女同性恋者”(lesbian)再到“酷儿”(queer)的认同的嬗变，相对来说是容易的，而

且我们也易于看到每一个这样的术语是如何为个人和政治行动提供可能性或制造麻烦的，而这些可能性和麻烦都是在与居于优势地位的话语和知识的关系中产生的。虽然这些范畴有很大的重叠,不能构成一条线性的历史,但它们基本上也是前后相继的。传统的关于同性恋历史的记载倾向于对过去不符合从压抑到解放的发展模式的方方面面轻描淡写，降低其重要性，比如,20世纪50年代充当男性角色的女同性恋团体等种种酷儿亚文化就受到这样的待遇。这些在男同性恋之前出现的亚文化，与当前的酷儿文化有更多相通之处。但是如果把“酷儿”主要看作是一种新的认同政治的基础，那么它也必然会有所排斥,有所限制。很多人对把同性恋确定为“酷儿”的这种做法的未来前景感到不安，而这种不安恰恰反映了这个问题。

酷儿(化)理论

尽管在通俗用法中,"酷儿"(queer) 这个词实际上常被用作附加的、可以选择的认同范畴,但是,酷儿理论不能被简单地解读为这种文化阶段的学术基础。酷儿理论家们对同性恋政治某些方面的清醒与理智并不仅仅是要排斥那些特定范畴的规范性,而是源于对认同与权力的不同理解。如果酷儿文化把"酷儿"还原为形容词,便与相对而言较受人尊重的"男同性恋者"和"女同性恋者"两个术语形成对照,那么人们会认为酷儿理论是在把"酷儿"一词活用成动词,从而动摇了人们关于具有性别差异(sexed)的存在和行为与具有自我性取向(sexual)的存在和行为的假定。从理论上讲,酷儿(queer)永远与正常、规范存在着冲突对立,不管这个规范是当前居于主流的异性恋取向还是男同性恋/女同性恋认同。酷儿绝对

是偏离中心、不正常的。

酷儿理论从后结构主义者的理论中汲取了大量的观念，包括雅克·拉康（Jacques Lacan）对弥散的（decentred）不稳定的认同所做的精神分析模式，雅克·德里达(Jacques Derrida)对二元概念和语言结构的解构，当然，还包括福柯的话语、知识和权力的模式。可以预见的是，酷儿理论并非源于单一的时间点，追溯起来，人们通常认为它是于20世纪80年代末在美国的一系列与后结构主义理论相关的关于同性恋主题的学术会议中成形的。虽然酷儿理论的主题包括科学的、法律的以及其他方面的诸多话语，但是它的研究主要在人文学科、历史、文化和文学研究以及哲学中展开。这些作者一般都对表现政治(the politics of representation)有着共同的关注，并且对写作和视觉文化的分析，包括从文学、电影到政治话语等方面，具有一定的训练素养。随着酷儿理论的影响日益增强，大量关于男同性恋者和女同性恋者的研究迅猛地涌现了出来，而且至今仍有一些人在对这些问题耕耘不息。

酷儿理论与男、女同性恋者的研究这二者之间

酷儿理论从后结构主义理论汲取了大量观念，如雅克·拉康对不稳定的主体认同所做的精神分析。

雅克·拉康（1901—1981），法国心理分析学家和哲学家，结构精神分析学的创始人。他被称为“法国的弗洛伊德”，批评界对他的评价则多有歧异。

的关系是错综复杂的。许多作者和教师在两个领域间移动游走，或者是出于策略的需要而在其研究中相应采用某一方的术语，这与男同性恋者(gay)、女同性恋者(lesbian)或酷儿(queer)的认同各自有其适用的情境是非常相似的。但是也有些人感到酷儿在某种程度上似乎鼓励人们忽视或摒弃关于男、女同性恋的理论性或批判性的工作，这在很大程度上是因为他们认为对福柯的重视掩盖了一些较不流行的历史学者的同类工作。与福柯一样，许多学者亦投身于各种形式的政治能动主义之中，而要想最好地领悟酷儿理论和男、女同性恋研究(gay and lesbian studies)之间的关系，我们最好依据福柯所使用的那些术语，它们是知识和话语实践的各个领域所构成的动态网络的重要组成部分，而这些领域又是迥然不同且有所重叠的。

酷儿福柯

一些关于酷儿的研究继承了福柯的事业，继续探讨过去和现在不同的性认同的种种形成过程。著名的例子有大卫·哈尔波林对古希腊的性(sexuality)的研究和对福柯原著的考察,盖尔·鲁宾正着手进行的对旧金山的男同性恋者的皮草社团（leather community）的研究，还有玛莎·维斯尼乌斯(Martha Vicinius)对女同性恋认同的研究。酷儿理论为辛迪·派顿(Cindy Patton)、西蒙·瓦特尼(Simon Watney)以及其他一些人关于恐惧同性恋的话语和构建奠定了基础。许多酷儿研究主要关注于男同性恋者、女同性恋者、不同性取向以及文化产物之间的关系。从事这一领域研究的有约瑟夫·布里斯托（Joseph Bristow)、埃德·科恩（Ed Cohen)、乔纳森·多利摩尔(Jonathan Dollimore)、李·埃德尔曼(Lee Edelman)、

阿兰·辛菲尔德(Alan Sinfield)以及伊冯内·雅伯罗—本雅雷诺(Yvonne Yarboro-Bejarano)。在20世纪90年代,大量的酷儿理论文本和作家以惊人的数量激增,而且在大学中也出现了关于酷儿理论的课程。

在他们对特定的文化形成和权力关系之运作予以关注的同时,更为地域化的研究(localised studies)可以视作酷儿理论中最符合福柯的支派。然而,我想在下文中集中探讨把福柯的观点引向其他一系列理论模式、哲学模式并产生对话的一些研究,以此来考察维系当前性体系的种种规范和规范化的进程,我这么做绝无意贬低前述研究的重要意义。

酷儿理论家所探讨的首要主题之一就是异性恋和同性恋之间的对立,人们认为,这种对立处于传统的恐惧同性恋及反同性恋恐惧话语的概念核心。

异性恋与同性恋

如果正如福柯所断言的，同性恋是文化的产物，那么何为异性恋呢？为何它被视为天然的、正常的性关系呢？为何西方社会被酷儿论者所谓的“异性恋规范性”（heteronormativity）所统治呢？人类的繁衍确实需要来自男性的精子与女性的卵子，但是正如福柯所主张的，性是文化的产物，它不能被简单视作生物进程的延伸。正如同性恋是一个特定的文化范畴，异性恋也势必有其历史尚待分析。这种分析可以被看成政治上的必然性：如果“异性恋是天然的”这个假定不会受到挑战，那么我们承认“并不存在所谓天然的、统一的同性恋认同”又有何裨益，有何危险呢？

关于这种对立的酷儿研究把福柯的性史与解构文本分析法揉合了起来。戴安娜·法斯（Diana Fuss）在文集《在内/在外：女同性恋理论，男同性恋理论》（*In-*

side/out: Lesbian Theories, Gay Theories,1991)的导论中把德里达的“补充”(supplement)概念运用到对同性恋与异性恋之间的对立的分析之中。补充(此处指同性恋)是作为对看似原初的术语的增补(addition),但事实上所谓原初的(异性恋)术语却依赖于它。因此,可以把异性恋视为同性恋的产物，或者说二者源于相同的概念框架。既然同性恋与异性恋是地位平等的对立双方,那么,同性恋又是如何渐渐地被人们看成是比异性恋低等的一方的呢？绝对孤立中没有对立——一切对立都要通过与他物的联系才能存在。譬如,传统的相互依赖又敌对的关系,如男/女对立,通过与理性/感性,强壮/软弱,主动/被动等他者的联系而获得了自身的等级结构。类似地,同性恋与异性恋也被包容在相互支撑却又对立的网络之中。

譬如,法斯考察了同性恋/异性恋之间的相互依存关系以及在主流但却对立的文化中相互关联的在内/在外的对立。除了异性恋居于主流社会之内而同性恋居于其外这样显而易见的区分之外，这个辩证运动可以追溯回“(主流)之外”这样的措辞中,这也同时揭示出其作为一种解放事业的局限性。宣布自

“女性并不存在！”拉康用这句多少有些惊世骇俗的警语强调了反对把性别身份归结为生物决定论的观点。

己从隐蔽的性的密室中走出来或许对个人来说是一种解放，但是这必然造成对异性恋的中心地位的承认，也强化了那些隐藏在密室中的人的边缘地位(marginality)。概言之，我们不可能从异性恋中彻底摆脱出来。

正如福柯的工作和某些肯定同性恋政治的经验所表明的，要求承认独特的同性恋认同势必会再次肯定同性恋与异性恋之间二元的、不平等的对立。所以与其说酷儿理论试图走出或颠覆这种对立，毋宁说它是要考察这种对立如何塑造了知识和权力的道德及政治等级。在这个领域，文学批评家伊夫·科索夫斯基·塞哲维克(Eve Kosofsky Sedgwick)已经做了一些非常细致的工作，并被《滚石杂志》(*Rolling Stone*)称为"男同性恋研究中言谈温婉的皇后"。

塞哲维克的工作并未为我们提供超越这种二元对立的途径，但却已经开始揭示出异性恋在概念上的大量特权是如何得以根植于广泛的话语之中的。在这一探讨过程中，她揭示了合乎规范的异性恋的推进过程对备受指责的同性恋依赖到了何种程度。在《男人之间：英国文学和男性同性恋社会的欲望》

(*Between Men: English literature and Male Homosocial Desire*, 1985)一书中，塞哲维克考察了男性同性关系纽带是如何围绕着敌视同性恋而得到构建的。在《密室认识论》(*Epistemology of the Closet*, 1990) 中，她断言，与同性恋相关的作为"公开的秘密"的"密室"或官方政权深刻地构建了现代西方社会关于价值和知识的观念。

在学术界对某些酷儿论著的接受过程中，知识、权力和性别之间的令人担忧的关系被揭示了出来。塞哲维克的工作通常采取对文学文本进行案例研究的形式，这是一种传统的学术研究方法。她在一篇文章中指出，在简·奥斯汀的《理智与情感》(*Sense and Sensibility*)中手淫是一种比喻，这令美国某些学术圈惊骇不已，一片哗然。而这篇文章也通常被视为酷儿理论败坏纯洁学科的标志和象征。[1]人们对于讲授酷儿理论、男同性恋或女同性恋课程是否适宜这个问题忧心忡忡，显然，这是因为他们担心这种课程的主题会腐化上课的学生。在英国，最能体现这种担忧的

① Eve Kosofsky Sedgwick, 'Jane Austen and the Masturbating Girl', in *Tendencies*, London: Routledge, 1994, p. 109–29.

例子就是1988年的地方政府法令第28款，禁止学校“倡导同性恋”。虽然这样的立法出于人们认为天真无邪的(且无疑是异性恋的)孩子们会被引入歧途这样的恐惧同性恋的观念，但它确实向我们提出了问题，即我们是如何把自己看成是同性恋者或异性恋者的呢？如果同性恋和异性恋是知识的范畴而不是内在的特质，那么作为个体的我们是如何学会以这种方式来认识自己的呢？

这些问题对于酷儿理论中某些志向极为远大的研究工作颇为关键，这些研究把从福柯和其他后结构主义理论家那里继承的观念发展成一种新的、极富争议的关于社会性别、性、身体与主体性的理论。

越来越个人化

福柯对性的分析，以及相关的后结构主义者和酷儿理论读物的关键特征在于，个体并不被视为自主的、具有独立于语言而存在的天赋或本质认同的笛卡尔式主体(“我思故我在”)。我们在头脑中通常或随随便便地想到的作为“自我”的那个东西，在福柯看来，事实上不过是社会构建的虚构物(尽管是严肃的虚构物)、语言的产物以及与知识分支相关的具体话语的产物。我或许相信，在某种程度上，我是本质的、独一无二的我自身，我从事于一项正在进行中的，努力通过语言向他人表达自我和我的意见的过程，并且这个过程经常是挫折重重的。但是这种信念、这种个体性和自主性的意义本身，是社会的构建物，而不是对自然事实的认知。

在表面上看，社会性别(gender)似乎就是我的认

同的构成要素，同样，我的性偏好和种种欲望，表面上看来，而且从我的感觉上说，对于我对“我是谁”这个自我认同感十分关键。在20世纪末，我可能会从多个可能的认同的角度来思考我的性——异性恋者，男同性恋者，女同性恋者，双性恋者——它们与我的性别分类密切相关。我可能认为我是男同性恋者或女异性恋者，但是如果我认为自己是有女同性恋倾向的男人(lesbian man)(稍后会谈到这个问题)，那我一定有毛病。正是那些产生且限制性及性别的话语及其知识使我有能力认为自己拥有其中的一种认同。我所使用的词语，我所拥有的思想，与我的社会的现实构建紧密联系，正如我所看到的颜色是由光谱界定的一样，我也是在由诸种话语构成的文化网络所决定的一整套“选择”中，感知到了自己的性认同。

巴特勒之所见

朱迪丝·巴特勒(Judith Butler)著的《性别麻烦：女性主义与认同的颠覆》(*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*)出版于1990年，它是关于酷儿理论的颇受争议却又最具影响力的著作。巴特勒明晰地发展了福柯关于女性主义的社会性别理论相关的工作，由此来揭示和探讨社会性别和异性恋的自然化和规范性模式。

许多女性主义批评家注意到，福柯的研究几乎完全关注于男性同性恋的产生。有些人通过臆想福柯具有男性中心主义情结来进行解释，但是还有些人认为，这可能是他所考察的历史背景的结果(如法律的话语)，这些背景都忽视了女性的性。不管是哪种情况，女性主义者们都担心，某些援用福柯研究的作品会低估社会性别的重要性。虽然他的工作使关

于性(sexuality)的问题得以独立地得到研究，而不是作为社会性别(gender)分析的分支来加以考察，但是在现代思想中，性和性别这两个范畴之间的紧密联系又构成了一块有待进一步研究和介入的新领域。

巴特勒的研究恢复了社会性别在分析性欲望和性关系中的核心地位，但这并不是要将其一直维持为政治团结的基础。相反，她采用了福柯的论点，即“性”(sexualtiy)是在话语中产生的，并把它推衍到包含社会性别。她把社会性别表现为个体作为自然认同所体验的执行效应(performative effect)，并且反对下面的观点：性别化(gendered)的认同范畴“女人”能够成为女性主义政治的基础，因为，只要我们企图运用任何一种认同为基础，不经意之间，就势必支持了当前的生物性别、社会性别和性关系的规范的二元化结构。

巴特勒主张，社会性别并不是染色体的/生物学意义上的性别(这是既成的女性主义的解读方法)的概念意义或文化意义上的延伸，而是当前正在进行着的、围绕着作为人类关系规范的异性恋这一概念构建起来的话语实践。通过设定种种禁忌反对同性

朱迪丝·巴特勒(1956—),美国后现代派女性主义理论家,对权力、社会性别、生物性别及身份认同均有出色的研究。她的《性别麻烦:女性主义与认同的颠覆》一书是关于酷儿理论的颇受争议又最具影响力的著作。

恋，在社会性别中强制性地确立异性恋，生物性别与相应的附属于其上的貌似稳定的社会性别之间形成了错误的一致性。这就是为何所谓的“男性女同性恋者”显得荒唐可笑的原因。但是这种联系既非必然亦非自然。

如果性是一种文化构建或知识范畴，而且，如果社会性别像女性主义者所坚持的那样是文化的产物，那么，我们为什么认为，作为男性与女性间的二元对立的性别(sex)是存在的呢？巴特勒指出，福柯在其《性史》导论的结尾处主张，“性别”本身是一个虚构的范畴，人们一直把它理解为欲望的根源或原因。身体并不是天然地“有性别的”，而是在文化进程中通过使用性(sexuality)的产生来延伸和维系特定的权力关系才变成现在这个样子。但是，正如福柯在其著作中不经意间所揭示的，身体是天然的，具有与文化进程不同的秩序，这个思想是震撼人心的，强劲有力的。

巴特勒返回到福柯，发现在福柯的全部论证中有一个身体(body)隐喻或象征不断反复地出现。他把身体当作是一个表面，历史正是在这个表面上书

写或刻画文化价值。对巴特勒来说,这似乎意味着身体具有一种先于其意义(signification)的物质性(materiality),而对于这一点,她认为是有问题的。于是,她试图寻找一种方法将身体解读为符指实践(signifying practice)。在玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)和西蒙·瓦特尼将身体的边缘和界限构建为危险(包括那些与艾滋病相关的内容)的东西的话语之中,巴特勒找到了将福柯的分析发展到超越其界限和限制的可能性,找到了一种将身体考察为存在内外之分,从而产生某个稳定、连贯的主体的经验的作为中介性界限的可能性。与性相似,身体也不是不可分析的,甚至,它可能也有一套自己的谱系。

通常情况下,福柯把精神分析当作是一种有待研究而非有待使用的话语来对待。但是,巴特勒却运用弗洛伊德(Freud)、克里斯蒂娃(Kristeva)、拉康(Lacan)、维蒂希(Wittig)等人的观点去考察认同效应(identity effects)通过主体和他者的区分,通过虚构的内核的创立而得以产生的诸种方式。

对于巴特勒来说,正是通过特定的肢体行为、姿势及动作的风格化的重复,性别效应作为"社会的暂

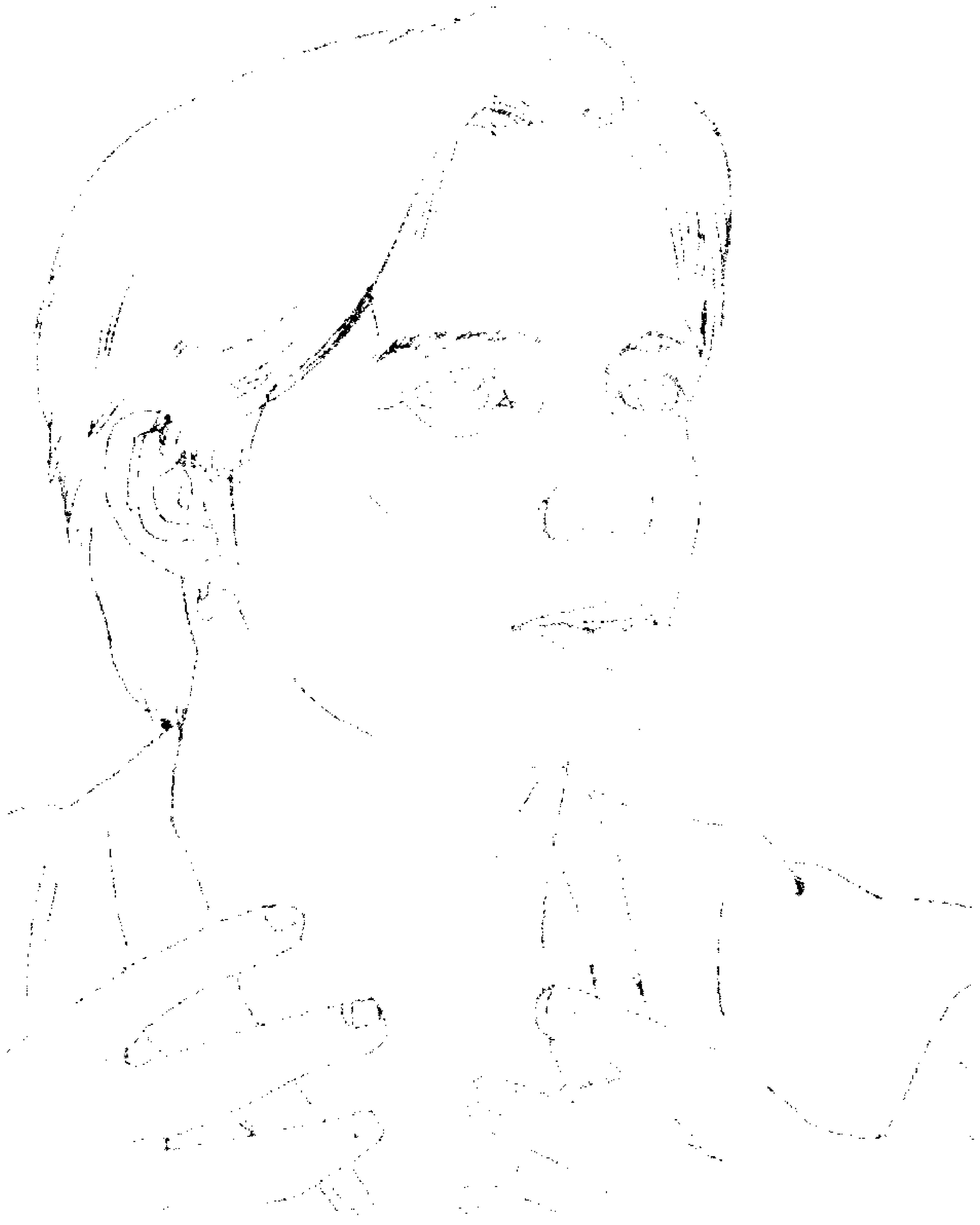
存物”(social temporality)被创造了出来。[1]我们以一定的方式行动并非是因为我们的性别认同，相反，我们正是通过这些行为模式才得到认同，这些行为模式维系了性别规范。重复的过程“同时也是对社会中已经确立的一整套意义的再颁布、再体验，这是其获得正当合法性的世俗的、仪式化的形式”。[2]这种“执行”(performativity)理论是近期从酷儿理论或女性主义中诞生出来的最具影响力的理论之一，虽然它有点让人摸不着头脑。正如福柯就主体地位产生过程中的知识和权力的交互含义(interimplication)所作的分析所表明的，性别执行实际上破坏了那些谋求解放受压抑、被压迫的本性(不管这些本性是被赋予了社会性别的本性还是性欲本性)的政治运动的基础，但是它却同时开启了曾被认同政治所禁闭的反抗和颠覆的可能性。

执行通常被误解为一种常识意义上的可以选择的执行行为(performance)，而不是一种如果你想要在现行的性别系统中拥有任何可以让人理解的认同就

---

① Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London: Routledge, 1990, p. 141.

② 同上，第140页。



巴特勒返回到福柯，发现在福柯的全部论证中有一个身体的隐喻或象征不断反复出现。

必须要有的东西。这可能部分归因于巴特勒为了说明具有讽刺性的颠覆的性别执行行为而选取的主要范例,即,男扮女装(drag)。传统上,女性主义者都把男扮女装视为展现某种典型的女性气质，而巴特勒对男扮女装的夸张讽刺文的解读暴露了性别自身的模仿结构，使我们对我们理所当然地认为是自然的东西重新进行审视。

把执行错误地解读为性别选择，就像从衣橱中挑选衣服一样，可能源自于一种乌托邦式的想要逃避巴特勒所确定的二元性别体系和异性恋的强制性的欲望，或者源于围绕自由选择这个神话构建出来的当代西方文化中无处不在的用户至上主义(consumerism)。但是我们还要补充的是,这也可能与巴特勒艰深的,有时又有点晦涩的写作风格有关,与读者寻求答案、寻求确切建议的愿望有关。

酷儿知识/酷儿执行行为

在女性主义者、男同性恋者与女同性恋者及酷儿理论与研究的内部，从福柯到巴特勒这条线一路下来已经分出许多枝杈、旁系。在酷儿理论内部，对自然化的二元性别划分的批判已经被延伸到了对生物性别倒错(transsexual)和社会性别倒错(transgender)的研究之中。有些分析关注医学话语和医学实践领域内的身体构建，而其他分析则考察在虚拟现实时代出现的性—技术—身体的种种构造(configuration)可能性。这一领域的某些研究显得尤为富有乌托邦色彩。但是在技术、知识和权力的种种新的构造的范围内对性欲化和性别化的身体构建之分析加以拓展的时候，这些工作克服、平衡了大量的酷儿分析中存在的关注文学或虚构表现的倾向。

与巴特勒的研究，亦与酷儿文化和政治发生交

义的酷儿研究的另一支，是去重新解读颠阴倒阳(camp)的颠覆、逾越潜力。把执行(performativity)误读为我们可以选择我们想成为的社会性别，这与对主体性的福柯式或酷儿式的理解完全相悖。性别的某些夸张执行方式可能具有很大的颠覆作用，这种观念已经成功地与颠阴倒阳联系起来。在摩·迈耶(Moe Meyer)看来，颠阴倒阳是被否定的酷儿主体的不被信任的却又(在广义上)心照不宣的、颠覆的语言。[1]颠阴倒阳的执行行为(camp performance)事实上使那个主体成为存在，同时发挥文化批判的作用。这似乎与巴特勒的性别执行模式和通过扭曲化(twisting)和酷儿化(queering)来达到颠覆作用的可能性直接相关。

酷儿理论的这两方面——对关于性的知识的考察和对于执行 (performativity) 和执行行为(performance) 的考察——又把我们带回到本书开头所提出的问题，即：是什么使朱利安·克莱瑞和安迪·伊兹德看起来如此具有颠覆性，而更早期的颠阴倒阳

① Moe Meyer, 'Introduction: Reclaiming the Discourse of Camp', in *The Politics and Poetics of Camp*, London and New York: Routledge, 1994, p.12

雅克·德里达（1933—2004），法国解构主义哲学家，一度是福柯的学生。酷儿理论从德里达对二元概念和语言结构的解构中汲取了养分。

(camp) 形象却经常被视为加强了限定性的刻板形象。对一些人来说,这可能关乎执行行为者/执行行为(performer/performance)是否明确地表达了出来或者是否将自己"展露在外"(outness),但是从酷儿的立场看,那种解释是不充分的。这有赖于一种进步式(progress)的叙述——从幽闭的"密室里面"到公开的密室的"外面"——而且还依赖于坚信个人动机或目的是决定其意义的要素。如福柯所主张的,这些都是令人信服的文化神话,而非事实真相。

或许我们应该将其视为背景不同的缘故。在 20 世纪70年代, 隐闭地关在密室里的谨小慎微的颠阳倒阳(camp)形象或招摇炫耀的同性恋形象(homosexual) 所确定的是媒体中所传播的关于"酷儿"(queers)的否定性的"知识",虽然男同性恋者或女同性恋者呼号奔走,主张一种关于其自身同性恋行为的完全不同的知识。因此,从策略上讲,颠阴倒阳过去所起的影响和作用与今天截然不同,因为它能够对世人所尊奉的关于异性恋,男、女同性恋身份和生存方式的准则规范起到颠覆作用。但是如今的问题在于,颠阴倒阳已经不仅仅单纯是一种不可避免的

颠覆模式了。酷儿理论对规范性(normativity)的批判不能忽略主导性话语和知识吸纳、包容颠覆的能力。

对生物性别(sex)、性(sexuality)和社会性别(gender)的主流理解和认知的威力可以从其对克莱瑞和伊兹德不同程度的接受中窥见端倪。可以预见的是，克莱瑞似乎与某种颠阴倒阳的地位极为契合，这令他成功地适应了主流的游戏秀和情景喜剧程式。而对安迪·伊兹德的反响则更为复杂些。虽然这位喜剧演员的易装癖仍然激起了他的采访者和评论家的广泛反响，但似乎他的性(sexuality)才是其身份在当今性别模式中颇受争议的关键所在。伊兹德对自己的选择与偏好的说法多种多样，但这并不是值得我们关注的问题。他把传统的相反性别的标志如裙子和胡子茬混在一起，意味着他不能恰如其分地符合“男子气=男人=男性”或“女子气=女人=女性”这两种选择之一。由于这个原因，在许多关于他的谈话中，人们都会提到这样的问题：“他是异性恋者、同性恋者还是什么别的？”他的执行行为打乱了传统知识中所谓的男性或女性应该是什么样子的标准规范。于是，

那些一头雾水的观察者转而向另一对传统范畴——同性恋/异性恋——索求答案，以澄清自己的疑惑。

在这一范例中，我们有可能看到社会性别和性的话语构建既独立又相互联系的动态关系。伊兹德的外表可以被诠释为对社会性别和性的规范的酷儿化的执行，而对此的反应则揭示了把我们拉回到对身体和身份的传统理解的规范化力量。按照福柯的术语，我们或许可以把这解读为拒绝"点燃身体的某些点、生命的某些时刻、行为的某些样型"的体现，解读为我们企图将自己的身体恢复到适当的、可知的状态的体现。

这种拒绝并不仅限于执行行为（performance）的更为戏剧性的方面。酷儿理论和文化可能会强调戏剧性和政治之间的联系，而非视之为相互排斥的，但是酷儿理论也有其较为审慎"清醒"的一面。在理论和实践中，"酷儿"可以被理解为起着执行作用的(performative)能够充当动词的形容词。大卫·哈尔波林认为，酷儿是一个"可能性的视域(horizon)"，酷儿主体则处于一种相对于正常、合法、主流的事物而言

"奇特古怪的立场（positionality）"。[1]伊夫·科索夫斯基·塞哲维克主张，称自己是酷儿，意味着"从事实验性的自我感知和创生的特殊的执行行为"。[2]在这些企图思考非本质认同、处于进程中的主体的尝试中，我们或许可以听到一些关于福柯对希腊文化中自我非规范化技巧的兴趣的回响。福柯把SM癖正面地评价为一种能够创造愉悦而非支配形式的策略性游戏，从这个正面性的评价中，哈尔波林看到一种能够开启"更加非个人的自我"的可能性的酷儿性实践之指标。[3]总的来说，某些新近的酷儿理论研究正试图在考察认同和行动二者之间的关系的同时，能够允许个人或集体在无需返向现代主义者的自主主体的观念的条件下来反抗压迫性的知识和实践。正如福柯的一些声明而不是分析所表明的，这项工作具有一种乌托邦的色彩，但是这种乌托邦色彩也不是那么浓重，因为他们同时也承认，未来是无法预先确定的。

---

① David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, p. 62.

② Eve Kosofsky Sedgwick, 'Queer and Now', in *Tendencies*, p. 9.

③ David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, pp. 85–93.

今天是酷儿理论，明天是明日黄花？

酷儿文化和酷儿理论最近引来了女同性恋者、男同性恋者、酷儿活动分子以及学术界的广泛批评。在一些人看来，酷儿理论显赫一时的时代已经一去不复返了，它的逾越传统的姿态已经成为时尚的佩饰。你可以戴乳环，穿印有“真他妈的酷儿”的T恤衫，观看酷儿影片，但是这又有什么不同呢？难道酷儿已经变成了又一个被穿透而非支离破碎的认同范畴？在后资本主义的消费社会，难道酷儿真的仅仅是一些女同性恋者、男同性恋者以及其他一些只与自己的信用卡亲密无间的人吗？

酷儿理论本身因为它的抽象性，它对话语的迷恋以及对世俗的溢于言表的不屑而招致种种批评。总的来说，这些批评跟人们对后结构主义和后现代主义理论的批评交相呼应。进一步具体地说，人们指

责酷儿理论既忽视或者低估了遭受压迫这个现实，又忽视和低估了那些为谋求权利和正义而组织起来的种种运动所获得的成果。一些人认为，酷儿理论的干涉资格——政治的、知识的以及社会的——由于它倾向于以关注差异和逾越为其内在目标而遭到破坏。某些酷儿著作倾向于把性别和认同展现为几乎是绝对消极的、限制性的结构或概念，这也为其招来骂名。一些评论家主张，酷儿理论在很大程度上要归功于男同性恋中的男性认同，虽然他们自己也承认这一点，但却远远不够。

不可避免地，有些批评完全出于某种简约式的理解。号称采取酷儿理论立场的文章和书籍泛滥成灾，其中有些作品把酷儿理论观点弱化甚至误解到极为荒谬的地步。酷儿理论努力超越建构主义(constructivism)与本质主义(essentialism)相对立的僵局的企图，在一些研究中也被那种“任何遗传研究与种族灭绝的企图一般无二”的观点所取代。朱迪丝·巴特勒的性别执行模式常常被转变成“请你根据自己每天的穿衣打扮来选择你的性别”(一幅令人向往的乌托邦景象，但是它却破坏了原初论证在概念上

福柯在美国

的严谨性)。

作为一套学术话语，酷儿理论因为大学教育体系而得以维系，但也因此而被限定在大学教育体系之内。于是,酷儿理论就陷入了既质疑知识又生产知识、既挑战传统规范又面临在可能的未来中充当正统观念的自相矛盾的两难境地之中。如果酷儿成为了正常的、受人尊重的东西,如果它仅仅变成另外一种选择,那么它就不再酷儿了。特里萨·德·劳蕾蒂斯(Teresa de Lauretis)——最早使用“酷儿”这一术语的人之一——指出“酷儿理论已经迅速成为出版业内概念空洞的玩意儿”。[①]但是,这个术语现在不仅经常被运用于各种不同的非酷儿的项目中，同时它还在变化不居的社会和话语背景下不断地被反复修正。知识之间新的碰撞，使酷儿理论的主体和方法愈加多元化。虽然性依然是酷儿分析的关键对象,但是人们却越来越从维持不平等的权力关系的其他知识范畴的角度来对它进行考察，这些范畴包括种族、宗教、民族性、年龄和阶级。

① Teresa de Lauretis, ‘Habit Changes’, in *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol. 6, Nos. 2 and 3, p. 297.

虽然酷儿理论家已经重新商定进行酷儿主题研究的条款,但是最终的定论依然是由福柯说出来的:"当然,我们批判自身的本体论绝对不能被视为一种理论、一种学说,甚至不能被视为一个不断积累的永恒知识体。我们必须视之为一种态度、一种精神、一种哲学生活,在这种情境下,对于'我们是什么'的批判同时也是对施加于我们身上的有限性和超越它们之可能性的实验所做的历史分析。"①

① Michel Foucault, 'What is Enlightenment?', in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Penguin, 1986, p. 50.

进一步阅读书目

Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London, 1990.

Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, Penguin, Harmondsworth:, 1984.

Annamarie Jagose, *Queer Theory*, Melbourne University Press, Melbourne, 1996.

Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley, 1990.

Michel Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, London, 1993.

关键概念

话语(Discourse)

在福柯的理论中,"话语"并不是表示言说的替代词,而是处于历史中的产生权力关系的物质实践。话语存在于体制和社会团体之中,并对其起支撑作用,它与特殊的知识紧密联系。因此,医学话语产生了特定的实践、知识和权力关系。

谱系(Genealogy)

这是福柯在考察话语的发展过程时所使用的关键术语,源于尼采。在这个过程中,它所关注的并不是连续的或线性的进程,而是地域化的、关系性的和非连续性的进程。它被朱迪丝·巴特勒解释为对错误的共相的确立及运作过程的追溯。

异性恋规范性(Heteronormativity)

这个术语特指当代西方生物性别—社会性别体系中，把异性恋关系视为标准规范，而把其他形式的性行为视为对这种规范的背离的一种倾向。

认同政治(Identity Politics)

它指通过共享特征(人们认为它或者是先天的，或者是在社会中获得的)、建立在共同事业之上的肯定性的政治策略。传统的建立在性别或种族差异基础上的认同政治的范例由于忽视了认同形成(formation)的复杂性而遭到了批判。

拉康的主体性模式(Lacanian Model of Subjectivity)

后结构主义精神分析学家雅克·拉康认为，我们的认同是通过语言形成的，它在本质上是不稳定的，并且处于不断的发展之中。

规范性(Normativity)

指建立和促进一套(关于行为和存在)规范的权力运作方式。“正常的”(normal)代表的是统计学意

义上的含义，而规范则倾向于指在道德中确立了的标准并且具有命令、强制(imperative)的力量。从统计学的角度讲，异性恋可能是“正常的”，但是当前对性的理解的规范性赋予它以规范的地位，它与变态的(abnormal)实践和欲望相对立。“规范性”最令人头痛的特征就是规范藉之维系的“规范化”。福柯试图界定非规范化的文化和实践，并且考察规范性和规范化。

执行(Performativity)

这个词源于英国哲学家J.L. 奥斯汀的言语行为理论。根据这一理论，特定的仪式话语实施某种行为并且行使某种约束力。这样的例子包括法律宣判和婚礼仪式。这一概念经朱迪丝·巴特勒的修改而用于描述社会性别作为管理政权的效应而得以产生的方式，这种政权要求仪式性地不断重复特定的行为形式。

性科学(Scientia Sexualis)

福柯用它来称呼在能够产生规训式和生产性的

知识的性话语之中，现代西方文化对身体进行的铭刻。这些话语有其规范化的力量，并且因科学的“真理意志”而合法化。

分类法(Taxonomy)

一种按照文化上的特殊价值来为世界赋予秩序的分类系统。

变性/性倒错(Transsexual/Transgender)

变性(transsexual)通常指个体通过医学治疗，包括外科和荷尔蒙治疗手段，来使身体符合他对自己是男性还是女性的感受。而性倒错(transgender)通常指那些拒绝接受或破坏关于男人或女人的外表或行为的文化规范，拒绝接受或破坏他们本应表现出来的与既有的生物学意义上的雄性或雌性相一致的反应的人群。